

العقيدة النظامية

لإمام الحرمين عبد الملك الجويني

(٤١٩ ـ ٤٧٨هـ / ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م)

دراسة وتحقيق

الدكتور محمد الزبيدي



دار النفائس

دار سبيل الرشاد



العقيدة النظامية

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م



بطاقة الكتاب

اسمه : العقيدة النظامية.

المؤلف : عبد الملك الجويني.

المحقق : د. محمد الزبيدي.

صفحاته : ٣٢٨

مركز الصف : مؤسسة السنابل للصف الإلكتروني بيروت - لبنان.

المطبعة : مركز الطباعة الحديثة



للطباعة والنشر والتوزيع

شارع فردان - بناية الصباح

وصفي الدين - ص. ب 5152/ 14

فاكس : 861367 - هاتف : 803152

أو 810194 بيروت - لبنان



بيروت - الطريق الجديدة -

متفرع من كورنيش المزرعة

قرب برج النجوم

هاتف: ٧٠٢٩٤٠(٠١) - ٢٧٠٠٤٦(٠٣)

العقيدة النظامية

لإمام الحرمين عبد الملك الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ / ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م)

دراسة وتحقيق

الدكتور محمد الزبيدي

دار النفائس

دار سبيل الرشاد


بسم الله الرحمن الرحيم
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدّمة

كثيراً ما نخطئ في الحكم على الرجال، وما هم عليه من معتقد وأفكار، إذ نبادر بالحكم عليهم دون مراعاة لتبدل أحوالهم ومعتقداتهم، أو تطورها عبر الحقب الزمنية التي عاشها هؤلاء الرجال.

ومما يزيد هذه الأحكام خطأً وتعسفاً، الانتقائية المفرطة التي تتحكّم بنا عندما نتناول شخصية فكرية أو سياسية بالدراسة والتحليل، خاصة إذا كان لنا موقف وجداني أو عقدي مناهض لها، فنلجأ بقصد أو دون قصد، إلى إيقاف الزمن العقدي لهؤلاء الأشخاص، عند لحظة تاريخية أثر عنهم فيها قول أو كتاب أو انحياز إلى مذهب، أو موقف ما في إطار زمني محدّد.

وكما يقول المفسّرون إنه لا يجوز تناول الآيات القرآنية عضيناً[1] عند تفسيرها، وإنما يجب جمع كامل الآيات التي وردت في السياق نفسه لتشكّل كلًا موحداً، فكذلك الأمر ينبغي أن يسود في دراسة الشخصيات الإسلامية التاريخية، فالتحول أو الصيرورة يحكمان كل ما يحيط بنا من فكر ومادة، فما خطب هؤلاء الذين يأبون إلّا أن يقفوا في تصنيف الرجال عند مسامير زمنية يعلقون عليها عباءات كريهة من التشدد والمغالاة والتعصب. ألم يكن الأشعري معتزلياً إلى أن بلغ الأربعين سنة ثم انحاز إلى أهل السنّة؟ ألم يكن القاضي عبد الجبار الهمذاني في بداية تمذهبه أشعرياً ثم انقلب معتزلياً؟ ألم يكن الغزالي متفلسفاً ثم انقلب على الفلسفة وأهلها وسار على منهاج السالكين؟ ألم يكن إبراهيم بن أدهم في مطلع شبابه صيّاداً عابثاً ثم أصبح من كبار المتصوفة؟

وإمام الحرمين عبد الملك الجويني، كان من هؤلاء الرجال الذين تناوله

---

(١) عضينا: أجزاء متفرقة.

بعض المؤرخين والباحثين قديماً وحديثاً بالمديح والثناء، ولم يروا فيه من خلال كتبه المتقدمة إلّا أشعرياً متحمساً، وسخّفوا، وبتحامل شديد، الذين أشاروا إلى التطور العقدي عند هذا الإمام في أواخر حياته. أما الآخرون فقد تحاملوا على إمام الحرمين في مناصرته للأشاعرة، ونالوا منه، ونسبوا إليه افتراءات لا تليق بمكانته، ثم هلّلوا وحمدلوا لهذا الإمام عندما تناول بعض المسائل العقدية من وجهة نظر أهل السلف، فعدّوه سلفياً خالصاً، بناء على المواقف الجزئية التي وردت في العقيدة النظامية وانحاز فيها إلى فهم أهل السلف لها.

إن الدراسة الموضوعية لفكر إمام الحرمين، لن تتحصل لأي باحث إذا لم يأخذ بعين الاعتبار الخصائص النفسية والفكرية له، وبالأخص طبيعة التمرد الفكري التي لازمته طوال حياته، فالجويني منذ صغره كان متمرداً على كل ما لا يقبله عقله، فكان يخضع كل ما يسمع أو يقرأ لمنهج عقلي متشدد، مما دفعه إلى رفض كل ما يتعارض مع الآليات العقلية التي كوّنها في نفسه لاكتساب المعرفة أو إنتاجها، فهو عندما كان في أوج أشعريته، عارض كبار الأئمة، كالإمام مالك، إذ غمز من قناته في المصالح المرسلة، وخالف الأشاعرة جميعاً بما فيهم الأشعري نفسه، وأخذ بنظرية الأحوال البهشمية[1]، مما أثار حفيظة المالكية والأشاعرة على حدّ سواء.

العقيدة النظامية، هو آخر مؤلف عقدي وصل إلينا لإمام الحرمين، وقد وجد فيه خصوم الأشاعرة انحيازاً من الجويني إلى مذهب أهل السلف، أما الأشاعرة المتأخرون عنه فلم يسلموا له ببعض مواقفه في هذه العقيدة، وضمنوا كتبهم ردوداً عليه في هذه المواقف، وانتصروا لشيخهم الأشعري، لذا فإن هذه العقيدة قد لاقت قبولاً واهتماماً بالغين عند الأشاعرة وخصومهم على حد سواء، فاستلوا الجزء الخاص بالعقيدة من الكتاب الأصل، الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية، وأفردوه بالنسخ والنشر قديماً وحديثاً.

إن الدراسة المتأنية للعقيدة النظامية تزوّدنا بمستلزمات حقيقية للحكم

(١) نسبة إلى أبي هاشم الجبّائي.

الصحيح على ما آل إليه الجويني من معتقد في أواخر حياته. ولا نجانب الحقيقة إن قلنا: إن الجويني قد ختم معتقده الكلامي بموقف وسطي ما بين الأشاعرة وأهل السلف، فلم يكن سلفياً أو أشعرياً خالصاً في جلّ المسائل الكلامية التي بحثها في هذه العقيدة، وإنما كان في منزلة بين المنزلتين.

نُشرت العقيدة النظامية أولاً من قبل محمد زاهد الكوثري، ثم ترجمها إلى الألمانية المستشرق هلموت كلوبفر، لكن هذه النشرة اعتمدت على نسخة خطية أندلسية لهذه العقيدة، وهي كثيرة السقط والخطأ باعتراف الكوثري نفسه، لذا قمت بإعادة تحقيق هذا الكتاب ونشره اعتماداً على نسخة خطية تركية له، كتبت من بعد وفاة الجويني نفسه بست وعشرين سنة تقريباً، وقارنتها بالنسخة الأندلسية المطبوعة، إيماناً مني بأهمية هذا المصنَّف.

وآمل فيما قمت به من دراسة وتحقيق، أن أكون قد أخرجت الكتاب بما يليق بمنزلة إمام الحرمين الجويني الرفيعة.

د. محمد الزبهدي

بيروت في كانون الأول ٢٠٠٣م




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في عصر الجويني

عاصر إمام الحرمين الجويني خليفتين عباسيّين هما القائم بأمر الله (ـ٤٦٧هـ) والمقتدي بأمر الله (ـ٤٨٧هـ)، وكانت الخلافة العباسية آنذاك مؤسسة معنوية فقط، إذ فقد الخليفة العباسي في هذا العصر سلطته الإجرائية الملزمة سواء في بغداد أو خارجها[1]، ولم يبق له منها سوى الصفة الاعتبارية، فكان اسمه يتردد في الخطب المنبرية أيام الجمع والأعياد[2]، ويسك على العملة المتداولة في الدويلات والإمارات التي أسسها أصحاب الشوكة والسلاطين من بويهيين وسلاجقة وغزنويين وغيرهم، حرصاً منهم على إضفاء الشرعية على إماراتهم ودويلاتهم، وكان الخليفة مقابل ذلك يعطي أولئك السلاطين تفويضاً شرعياً يزيد من سلطاتهم معنوياً على أقل تقدير[3].

وفي المشرق الإسلامي حيث قضى الجويني معظم حياته، تنازع السلطة ثلاث دويلات هي: الدولة البويهية (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م ـ ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) والدولة الغزنوية (٣٥١هـ/ ٩٦٢م ـ ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) ودولة السلاجقة (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م ـ ٥٢٢هـ/ ١١٢٨م)، وقد ساد هذا العصر حالات من التفكك والاضطراب والصراع على المصالح ومناطق النفوذ، مما مكّن سلاطين هذه الدول أن يستقلوا بإماراتهم، ويقرروا شكل العلاقة التي تربطهم بالخلافة العباسية في

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص١٦١، وانظر: برركلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٤٦.

(٢) سعد الغامدي، أوضاع الدول الإسلامية ص٦٢، ٦٣.

(٣) المصدر نفسه ص٦٣.

بغداد وفق مصالحهم الذاتية، أما حدود هذه الدويلات فكانت تتسع وتضيق تبعاً لطموحات سلاطينها وإمكاناتهم العسكرية[1].

ومما زاد من حالة التمزق والتشرذم في هذا العصر، الصراعات الحادة التي كانت تحصل بين الخلافة العباسية في بغداد، وحماتها من الغزنويين والسلاجقة من جهة، والخلافة الفاطمية في مصر، وأعوانها من سلاطين بني بويه، وأنصارهم من الشيعة في بغداد وحلب وفارس من جهة أخرى[2].

❁ ❁ ❁

بدأ نجم الدولة البويهية بالظهور في أوائل القرن الرابع الهجري، عندما استطاع الأخوة علي بن بويه، والحسن بن بويه، وأحمد بن بويه، من بسط سيطرتهم على معظم الحواضر الإسلامية في المشرق الإسلامي[3]، ومن ثم اتجهوا إلى بغداد، وهناك استقبلهم الخليفة العباسي المستكفي بالله بحفاوة بالغة، ومنحهم الألقاب الدالة على تشريع حكمهم، كما أمر أن تُسَك هذه الألقاب على العملة المتداولة في إماراتهم الثلاث[4].

وفي عهد بني بويه كانت السلطة الفعلية للسلاطين الذين تعاقبوا على دولتهم، ولم يبق للخليفة إلّا إصدار المراسيم الاعتبارية وبتأثير منهم أيضاً[5].

تشيّع البويهيون وفق المذهب الإثني عشري (الإمامي)، لذا جهدوا كثيراً في نشره في مناطق نفوذهم بعامة وفي بغداد بخاصة، من أجل محاصرة الخليفة العباسي ومنعه من الاستقواء عليهم، وقد أدى ذلك إلى نشوب الفتن بين أهل السنّة المدعّمين بسلطة الخليفة المعنوية، والشيعة الإمامية في حي الكرخ ببغداد وحلب ونيسابور وأبيورد، المستقوين بسلاطين بني بويه.

وقد حاول البويهيون من حين لآخر التقارب مع الخلافة الفاطمية في

---

(١) سيف الدين الآمدي، الإمامة، مقدمة المحقق ص٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص٣٣.

(٣) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية ص٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه ص٢٨٧.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٨ ص٤٥٢، وبروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٤٦.

مصر، قاصدين من ذلك، إضعاف الخليفة العباسي، ومنعه من تأليب الرأي العام السني ضدهم، وكفّ يد الخليفة من مؤازرة أمراء السلاجقة السنيين، المنافسين الجدد لبني بويه في المناطق نفسها الخاضعة لحكمهم[1].

لكن هذا التقارب لم يصل إلى درجة التحالف، ذلك أنهم قد وعوا أن مثل هذا التحالف قد يؤدي إلى تحشيد القوى السنية الفاعلة ضدهم، أو ربما قد خشوا أن ذلك قد يدفع عساكرهم إلى الانضمام للجيش الفاطمي وبالتالي إلى زوال سلطتهم[2].

ولم يدم الحفاظ على هذه السياسة المتوازنة طويلاً، إذ جاهر أبو الحارث البساسيري (٤٥١هـ/١٠٥٨م) أحد قادة بني بويه بالدعوة والخطبة للخليفة الفاطمي على منابر بغداد نفسها، وأمده هذا الخليفة بالجند والأموال والدعاة الحذقين في المذهب الإسماعيلي[3]. ثم صعّد البساسيري من تحدّيه للخليفة العباسي، إذ هاجم عسكر الخليفة وألحق به الهزيمة، وقبض على الخليفة القائم بأمر الله وسجنه[4]. وكان ذلك إيذاناً بنهاية دولة بني بويه، فقد تمكن الخليفة من الاستنجاد بالسلطان السلجوقي طغرلبك (ـ٤٥٥هـ/١٠٦٣م)، فسارع هذا السلطان إلى التوجه نحو بغداد، وقتل البساسيري وأنهى تمرده، وأعاد الخليفة إلى قصره معززاً مكرماً[5].

* * *

في أثناء سيطرة البويهيين على المشرق الإسلامي، تمكّن السلطان سبكتكين الغزنوي (٣٨٧هـ/١٠٩٧م) ـ الذي كان أحد قادة العساكر السّامانية ـ من الاستيلاء على بعض بلاد الهند والأفغان، وسيطر على مدينة غزنة وجعلها حاضرة لإمارته، ومنطلقاً لغزواته وفتوحاته[6]. ثم اتجه سبكتكين بمساعدة ابنه

(١) حسن حسن، تاريخ الإسلام السياسي ج٣ ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه ج٢ ص٢٤٨. (٣) المصدر نفسه ج٢ ص٢٤٨.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٤١ ـ ٤٦٠) ص٢٩، وابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٩٤.

(٥) السيوطي، تاريخ الخلفاء ص٤١٨.

(٦) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٦٨.

محمود إلى خراسان، وتمكن من إخراج البويهيين من مدينة نيسابور وضمها لإمارته عام ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م[١].

وبعد وفاة سبكتكين، واصل ابنه السلطان محمود الغزنوي (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) غزواته في بلاد الهند والبنجاب وخوارزم وجورجياً، وأخضع هذه الولايات، وضمها إلى دولته، ثم ضم بلاد الري وطرد البويهيين منها عام ٤١٧هـ/ ١٠٢٦م[٢]، ولاحق المعتزلة التي كانت تتخذ من هذه البلاد ملاذاً وموطناً[٣].

بعد هذا الاتساع للدولة الغزنوية، حرص السلطان محمود على إضفاء صفة الشرعية على تحركاته العسكرية وفتوحاته، فأقام الخطبة للخليفة العباسي في الجمع والأعياد، مما دفع الخليفة بالمقابل إلى منحه لقب يمين الدولة، دلالة على شرعية هذا السلطان واعترافاً بدولته الناشئة[٤].

لكن اندفاعة الغزنويين القوية والمتسارعة لم تدم طويلاً، فقد انحسرت بعد وفاة السلطان محمود، إذ سرعان ما دبّ النزاع والتقاتل بين أولاده، مما شجع سلاطين السلاجقة على مهاجمة مناطق نفوذهم، وأوقعوا بهم الهزيمة في أكثر من موقع في خراسان، واستطاعوا السيطرة على عاصمتها نيسابور عام ٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م[٥].

وقد دفع ذلك الغزنويين إلى الانكفاء، والاكتفاء بما أسسوه من إمارات في بلاد الهند والبنغال والأفغان[٦].

❋ ❋ ❋

دخل السلاجقة بقوة معترك الحياة السياسية في المشرق الإسلامي عام ٤٢٩هـ/١٠٣٧م، عندما تولى أمرهم السلطان طغرلبك بن ميكائيل بن سلجوق

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص١٠٣.

(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٦٨.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٢٧١.

(٤) المصدر نفسه ج٩ ص٢٤٤.

(٥) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٠٧. (٦) المصدر نفسه ج٨ ص١٠٧.

(ـ٤٥٥هـ)، فقد تمكّن هذا السلطان بعد العديد من الغزوات والحروب الدامية، من بسط نفوذه على خوارزم وطبرستان[١] وكامل خراسان بما فيها نيسابور[٢]، ثم توجه إلى عراق العجم (بلاد الجبال) واستطاع إخراج البويهيين منها وضمها إلى سلطنته.

وكان طغرلبك في أثناء تحركاته العسكرية ضد الغزنويين والبويهيين، يبعث بالسفراء والمبعوثين، محمّلين بالهدايا إلى الخليفة العباسي، وبالمقابل كان الخليفة يمنحه ألقاباً تسوّغ الفتوحات والانتصارات التي حققها[٣].

وعندما تمكّن طغرلبك من انتزاع ديار بكر وأصبهان وأذربيجان من بني بويه والغزنويين، استدعاه الخليفة القائم بأمر الله إلى بغداد، ولقبه بملك المشرق والمغرب، وأمر أن يُسَك اسمه على النقود قبل اسم السلطان البويهي آنذاك، كما أمر أن يذكر اسمه في الخطبة على منابر مساجد بغداد[٤].

وقد استغل طغرلبك استنجاد الخليفة به لقمع تمرد البساسيري المتحالف مع الخليفة الفاطمي، فتوجه إلى بغداد، وقبض على الملك الرحيم آخر ملوك بني بويه[٥]، وقتل البساسيري وأعاد الخليفة إلى قصره، وبذلك انفرد السلاجقة بالتحكم في الحياة السياسية، وأصبحت تقريراتهم السياسية أوامر ملزمة للخليفة ورعيته على حد سواء[٦].

ومن بعد وفاة السلطان طغرلبك، تولى زمام الأمر في الدولة السلجوقية ابن أخيه السلطان ألب أرسلان (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، الذي اهتم اهتماماً خاصاً ببلاد الشام والحجاز، حيث كانت المدن الشامية والحجازية تخضع للخلافة الفاطمية في مصر، وكانت حلب خاصة معقلاً للشيعة الإمامية، وفي فترة

---

(١) صدر الدين الحسيني، أخبار الدولة السلجوقية ص٢.
(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٧٢.
(٣) صدر الدين الحسيني، أخبار الدولة السلجوقية ص١٧، ١٨.
(٤) المصدر نفسه ص١٨، والكامل في التاريخ ج٩ ص٦٣٤.
(٥) صدر الدين الحسيني، أخبار الدولة السلجوقية ص٨، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٦٣٤.
(٦) الخضري، الدولة العباسية ص٤١٧.

وجيزة استطاع ألب أرسلان من إخضاع مكة والمدينة ودمشق وحلب، وأصبحت الخطبة تقام فيها للخليفة العباسي والسلطان السلجوقي[1]. ثم استوزر ألب أرسلان نظام الملك (٤٠٨ ـ ٤٨٦هـ/١٠١٨ ـ ١٠٩٢م) الذي اشتهر بحكمته وحسن سياسته، فكانت الدولة وتحركات السلطان تحكمها تقريرات هذا الوزير[2].

وإجمالاً فإنه رغم أن السلاجقة قد نصّبوا أنفسهم حماة الخلافة العباسية بخاصة وأهل السنّة بعامة، لكنهم لم يعيدوا للخليفة سلطاته التي انتزعها منه أصحاب الشوكة والسلاطين في القرن الماضي، ويمكن القول: إن عماد العلاقة الوطيدة التي ربطت السلاجقة بالخليفة العباسي، هو حاجة كل منهما للآخر، فالخليفة العباسي قد رأى بأمّ عينه من خلال حادثة البساسيري مدى ضعفه، وتأثير ذلك في زوال خلافة بني العباس إن لم يكن لها سند قوي يحميها من غائلة الطامعين في تقاسم إرث هذه الخلافة، فوجد في السلاطين السلاجقة خير حام وأهون الضررين. أما السلاجقة فكانوا مدركين تماماً أنهم مهما أوتوا من قوة وشوكة، ومن اتفاق مع السواد الأعظم في المذهب، فلن يستطيعوا المحافظة على شرعية دولتهم إلّا بتقديم خدمات سياسية وعسكرية للخليفة العباسي، فقد جرت العادة في ذلك العصر أنه كلما ورث سلطان أو أمير حكم دولة أو إمارة ما، فلا مناص من قرار يصدره الخليفة يؤكد شرعية هذا التوارث.

❁ ❁ ❁

وقد تأثر الإمام عبد الملك الجويني بالحالة السياسية في عصره تأثراً مباشراً، فالجويني قد قضى معظم حياته في نيسابور وبغداد وبلاد الحجاز، وشهد في هذه البلاد الفتن والمحن التي كانت تحصل من حين لآخر بتحريض ظاهر من القوى السياسية الحاكمة بين أهل السُنّة في نيسابور، والشيعة الإمامية في كل من طوس وأبيورد[3].

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١٠ ص٦١، ٦٣.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٢ ص١٢٨.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٩ ص٤٣٤، ٤٣٥.

إلّا أن أهم انعكاس للحالة السياسية على إمام الحرمين، تمثل في المحنة الكبرى التي لحقت بأشاعرة نيسابور بافتعال حقيقي لها من عميد الملك أبي نصر الكندري (٤١٥ ـ ٤٥٧هـ/ ١٠٢٤ ـ ١٦٠٤م)، الذي كان بمثابة الوزير الأول للسلطان السلجوقي طغرلبك. فقد حرَّض هذا الوزير وأوغر صدر السلطان على ملاحقة الأشاعرة والتنكيل بهم، ومن ثم لعن شيخهم أبي الحسن الأشعري من على منابر مساجد نيسابور[1]. وقد سُوِّغت هذه الملاحقة من قبل السلطة السلجوقية الحاكمة بالحرص على تنقية العقيدة السنية في الصفات الإلهية من التقريرات الأشعرية المنافية لها[2]. لكن حقيقة الأمر أن هذه التسويغات لم تكن إلّا بمثابة تمويهات لدوافع سياسية أخفاها عميد الملك الكندري.

وقد دفعت هذه المحنة بالجويني وأقطاب الأشاعرة في نيسابور كالبيهقي (ـ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) والقشيري (ـ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) والرئيس الفراتي إلى الهرب منها، واتجهوا إلى الحجاز[3]، حيث كانت السلطة هناك للخلافة الفاطمية.

لكن هذا الضَّيم الذي لحق بإمام الحرمين وأصحابه من الأشاعرة لم يدم طويلاً، فبعد وفاة طغرلبك، وتسلم ألب أرسلان السلطة، عزل هذا السلطان عميد الملك الكندري وقتله[4]، ثم استوزر نظام الملك (غياث الدولة) الذي كان يتمذهب للشافعي في الفروع وللأشعري في الأصول[5]. فسارع نظام الملك إلى إعادة الاعتبار لأشاعرة نيسابور بخاصة، وأشاعرة الحواضر الإسلامية الأخرى بعامة، فرجع الجويني وأقرانه إلى نيسابور معزّزين مكرّمين، وربطت الجويني بهذا الوزير علاقات حميمة أثمرت عدة مؤلفات أهداها الجويني له وعنونها باسمه[6].

❁ ❁ ❁

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٤١ ـ ٤٦٠) ص١٣، والشيرازي، المعونة في الجدل، مقدمة المحقق ص١٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٦٤.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج٤ ص٢٧١.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٥ ص١٤٢.

(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٣١٢.

(٦) مثل غياث الأمم في التياث الظلم، والنظامية في الأركان الإسلامية.

ساهمت الحالة السياسية المضطربة التي عمت الديار الإسلامية في هذا العصر وعلى نحو فاعل في تردي الحالتين الاقتصادية والاجتماعية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي آنذاك، ففي بغداد والموصل ونيسابور استفحل أمر العيّارين، واشتد خطرهم، حيث لم يردعهم رادع، وكأن أصحاب الشوكة قد غضّوا الطرف عنهم لإلهاء الناس بهمومهم الحياتية، وبذلك تصرف أنظارهم عما يدور حولهم من أحداث سياسية وعسكرية.

وأخذ العيارون في هذه المدن وغيرها، يغيرون في وضح النهار على البيوت والمحال التجارية، ويسرقون ما تقع عليه أيديهم، ويفرضون عليهم الخوات[1]، وإذا ما خابت مساعيهم، تحوّلوا إلى إيقاع الأذى والإهانات بهؤلاء الناس، لعلّهم يدلونهم على المكان الذي يخفون فيه مدخراتهم وصرائرهم[2]، وكانت الشرطة لا تجرؤ على توفير الحماية لهؤلاء المساكين خوفاً من أن تمتد يد القتل إليهم[3].

وقد وزع العيّارون شوارع المدن التي كانوا يعيثون بها فساداً بينهم، مما حدا بكثير من الأهالي والتجار إلى سدّ مداخل زواريبهم بأعمدة حديدية[4]. لكن ذلك لم يجد نفعاً، وبقي الناس تحت رحمة العيّارين، أما الخليفة فقد كان أعجز من رعيته في دفع شرهم، إذ طالما تعرضت دار الخلافة إلى السرقة والنهب[5].

ولم يقتصر أذى العيّارين على السرقة والنهب وفرض الخوات، وإنما تعدى ذلك بإعلان مظاهر الفسق والفجور وشرب الخمر، وإقامة حفلات الرقص ليلاً ونهاراً حتى في شهر رمضان المبارك. وقد أطنب المؤرخون في ذكر هذه المظاهر، ومن الأمثلة التي يروونها، قصة ذلك الشيخ المسكين الذي مرّ في طريقه إلى المسجد بمجلس للغناء والرقص أقامه العيّارون في شهر

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص١٥٣، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٣٥٣.
(٢) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٢٢، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٣٥٣.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم ٧ ص٢٨٧، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٤٣٢.
(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٩ ص٣٥٣.
(٥) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٨٢، ١٩٢.

الغنى والجاه وسعة العيش، وكانت الشوارع في أيام العيد تُزيّن بالأعلام والأقمشة ذات الألوان الزاهية، وتضرب الطبول بها[1].

وإضافة إلى عيدي الفطر والأضحى، كان الشيعة يحتفلون بعيد الغدير الذي أوصى فيه الرسول ﷺ ـ حسب اعتقادهم ـ بالإمامة لعلي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، وبيوم عاشوراء، لكن الاحتفالات بهذين العيدين كانت تؤدي في أغلب الأحيان إلى فتن واحتكاكات غير سارة بين الشيعة وأهل السنّة[2].

وكان المجتمع في ذلك العصر ينقسم إلى ثلاث طبقات، أعلاها طبقة الخاصة، وتتكون من كبار أعوان الخليفة والسلطان، والأشراف، والوزراء، والقضاة، وأكابر العلماء والأدباء، وكبار ملّاك الأراضي والأغنياء، وقادة العسكر[3]. بينما كانت الطبقة الوسطى تتكوّن من التجار متوسطي الدخل، وملّاك الأراضي الصغار، والجند[4]. أما أدنى هذه الطبقات وأكبرها فهي طبقة العامة، وكانت تتكوّن من الحرفيين، وصغار الفلّاحين، والعمال، والعبيد، والغلمان، والجواري، ونحوهم[4].

وكانت الفروق بين هذه الطبقات كبيرة جداً، إذ كانت الأموال تتدفق على الطبقة الخاصة من مصادر أغلبها خفية، فامتلأت بيوت رجالاتها بالجواري والغلمان والخصيان والعبيد[5]. كذلك كثر البذخ في هذه الطبقة، وكانت تلجأ في كثير من الأحيان لإشباع جشعها، إلى فرض الغرامات الباهظة على التجار، فإن رفضوا ذلك سلّطوا عليهم الجند والعيّارين[6]. كذلك لم تكن العلاقات بين أفراد هذه الطبقة وطيدة، بل على العكس من ذلك، فقد غلب عليها التحاسد والتباغض، وإيقاع بعضهم ببعض، وكانوا كثيراً ما يدبرون المكائد لمصادرة أموال وأملاك المتوفين منهم، والمعارضين لسياسات صاحب الشوكة[7].

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢ ص١٢.
(٣) المصدر نفسه ج٢ ص١٢. (٤) المصدر نفسه ج٢ ص١٢.
(٥) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج١ ص١٥٨.
(٦) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢ ص١٣.
(٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٩ ص١١٠.

أما الطبقة الوسطى فكانت دائماً تقع ضحية أطماع رجالات الطبقة الخاصة إذا ما أتى عليهم الزمان[1]. وفي الوقت نفسه كانت فريسة سهلة لأعمال السلب والنهب التي كانت تقوم بها طبقة العامة، وعلى الأخص أيام القحط والمجاعة[2].

وإضافة إلى هذه الطبقات، كان يوجد في الديار الإسلامية مجتمع أهل الكتاب من يهود ونصارى، وكان هؤلاء يتمتعون بالحرية الكاملة لإقامة شعائرهم الدينية، بفعل سياسة التسامح التي كان ينتهجها حكام ذلك العصر بخاصة، والمسلمون بعامة تجاههم[3]. ولا نجد في المصادر التاريخية التي أرّخت لتلك الفترة أي إشارة لمحنة وقعت بأهل الكتاب، سوى تلك المحنة التي لحقت بيهود ونصارى مصر أيام الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله[4] (ـ٤١١هـ). ونجد في هذه المصادر إشارات واضحة إلى مشاركة الخليفة العباسي للنصارى واليهود في أعيادهم واحتفالاتهم، وكان يزور أديرتهم في بعض المناسبات، فيغدق عليهم بالهبات والمطايا، وكذلك كان يفعل السواد من المسلمين، إذ كانوا يشاركونهم في أعيادهم وأفراحهم وأتراحهم[5].

* * *

كان للأحداث والاضطرابات السياسية في ذلك العصر الأثر الأكبر في تردي أحوال الناس الاقتصادية، ومما كان يعمق تردي هذه الأحوال، الصراع الدائم بين طبقات المجتمع السالفة الذكر، والفتن الدينية التي كان يستعر أوارها بين المذاهب الإسلامية المختلفة. فعندما كانت تقع الاضطرابات على اختلاف أسبابها في بلد ما، سرعان ما ترتفع أسعار المواد الغذائية والسلع الاستهلاكية، مما ينعكس سلباً على قدرة العامة في تأمين ما يقوتها، ويؤدي

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢ ص١٣، ١٤.

(٢) زهير كبي، الإجماع ص١٠١.

(٣) حسن حسن، تاريخ الإسلام السياسي ج٤ ص٦٢٧.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٧٧.

(٥) حسن حسن، تاريخ الإسلام السياسي ج٤ ص٦٢٧، وأحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢ ص٢٢، ٢٣.

بالتالي إلى تفشّي أعمال السرقة والنهب، وفي بعض الحالات كانت هذه الأعمال تتخطى ذلك لتطال بيوت الحكّام ودار الخلافة نفسها[1].

وقد نقل المؤرخون تفاصيل دقيقة عن سنوات القحط والمجاعة التي عمّت الديار الإسلامية في ذلك العصر، كالمجاعة الشديدة التي عمّت نيسابور وكامل خراسان، فاشتد الغلاء، واختفت السلع الغذائية من الأسواق، مما دفع الناس إلى قتل بعضهم بعضاً «فكان الإنسان يصيح: الخبز الخبز فيموت»[2]. وفي سنة ٤٣٩هـ/١٠٤٧م اشتد الغلاء في البلاد كافة، مما اضطر الناس إلى أكل الميتة والكلاب والبغال[3]. ومما كان يزيد الحالة الاقتصادية سوءاً، كثرة الحرائق التي كانت تحدث في أغلب الأحيان بفعل النزاعات والفتن المذهبية، كالحريق الذي أصاب نيسابور في أثناء مهاجمة شيعة طوس وأبيورد لها[4]، والحريقين الهائلين اللذين أصابا بغداد سنة ٤١٧هـ/١٠٢٦م وسنة ٤٦٧هـ/١٠٤٥م[5].

ومما ساعد أيضاً على تفاقم الحالة الاقتصادية، العوامل الطبيعية التي عمّت أرجاء العالم الإسلامي، إذ كثرت الزلازل والبراكين والهزات الأرضية، كما كثرت الأوبئة والأمراض الفتّاكة، فكثر الموت بين الناس حتى عجزوا أحياناً عن دفن موتاهم[6].

أما مصادر الدولة المالية، فكانت تعتمد إجمالاً على الزكاة، والخراج، والجزية، وما يفرض من ضرائب على الأرض الزراعية، والمحال التجارية، وأصحاب الحِرَف[7]، وكان الحكام والأمراء عندما تضيق بهم الأحوال يلجأون إلى مصادرة الأموال، وزيادة الضرائب، مما دفع بالكثير من الأغنياء

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٧٧.
(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٢٢٥.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص٣٠١.
(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٤٣٤.
(٥) المصدر نفسه ج٩ ص٣٤٩، ج١٠ ص٩٧.
(٦) المصدر نفسه ج٩ ص٤٣٨، وابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص٢٧٦.
(٧) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ج٢ ص١٧٤.

إلى إخفاء ثرواتهم في أماكن سرية في الصحاري، أو في مزارعهم وبيوتهم[1].

وقد دفعت هذه السياسات الاقتصادية التعسفية بعض أصحاب الأراضي الزراعية وكبار التجار إلى نظام الالتجاء الذي كان سائداً في ذلك العصر[2]. فكان هؤلاء يعمدون، هرباً من الضرائب أو خوفاً من مصادرة أموالهم، إلى كتابة أراضيهم أو محالهم التجارية بأسماء بعض أصحاب الشوكة، أو من يطمئنون إليه من الأمراء وذوي النفوذ، فتخفف عنهم الضريبة بذلك إلى النصف أو الربع، لكن جشع هؤلاء الحماة أو المتنفذين، كان يؤدي في أغلب الأوقات إلى ادعاء ملكية ما كتب بأسمائهم، وبذلك تقع الخسارة الفادحة على أصحابها الحقيقيين.



(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢ ص٨.

(٢) المصدر نفسه ج٢ ص١٤.

الفصل الثاني
الحالة الدينية في عصر الجويني

شهد عصر إمام الحرمين حالة دينية متأزّمة، بفعل الصراعات السياسية الدائمة بين أصحاب الشوكة وسلاطين الدويلات التي كانت تتحكم برقاب العباد آنذاك، إذ لجأ بعض هؤلاء السلاطين انتصاراً للمذهب الذي كانوا عليه، إلى اضطهاد المذاهب الأخرى وملاحقتهم وحسر نشاطهم، ويظهر ذلك جلياً باضطهاد عميد الملك أبي نصر الكندري لأشاعرة نيسابور[1]، وبملاحقة السلطان محمود الغزنوي للمعتزلة والرافضة في الري بخاصة وبلاد خراسان بعامة[2]، وبما أظهره البويهيون من حرص على دعم المذاهب الشيعية من إسماعيلية واثني عشرية في مناطق نفوذهم، واستقوائهم على الخليفة العباسي من خلال العلاقات الوثيقة التي أقاموها مع الخلافة الفاطمية في مصر[3].

وقد أدت الحالة الدينية المتأزمة هذه، إلى شيوع الفتن المذهبية، بحيث أصبحت هذه الفتن سيّارة في مُختلف أرجاء العالم الإسلامي، وكثيراً ما كانت تؤدي إلى إراقة الدماء بين القوى الدينية المتناحرة. وكان يغذي هذا الصراع، الخلاف المذهبي بين أهل السنّة من جهة، والمعتزلة والشيعة بفرعيها الإسماعيلي والاثني عشري من جهة أخرى، إضافة إلى الخلافات الحادة التي كانت تحصل بين المذاهب السنية نفسها، وعلى الأخص ما بين متكلمة الأشاعرة وأتباع المذهب الحنبلي في بغداد.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٦٥.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٣٧٢.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٤١ ـ ٤٦٠) ص٢٩.

ومن المفارقات في هذا العصر، ذلك التحالف غير المعلن الذي حصل بين المعتزلة والشيعة الاثني عشرية، بتشجيع ومباركة من سلاطين بني بويه المتشيّعين، ويمكن أن يفسّر هذا التحالف حاجة كل من هذه الأطراف إلى بعضها البعض، فالمعتزلة في ظل ملاحقة المؤسسة السنية الرسمية، والمتمثّلة بالخلافة العباسية، كانوا بأمسّ الحاجة إلى من يحميهم ويوفر لهم المناخ المناسب لتوسيع دائرة نشاطهم، فوجدوا في بني بويه وما يمثلون من شوكة، الجهة الأنسب لتحقيق هذا الهدف[1].

أمّا شيعة ذلك العصر، وإن كانوا يرون في المعتزلة خصماً عنيداً لمقولاتهم السياسية[2]، إلّا أن كثيراً من المسائل الاعتقادية عندهم كالعدل والتوحيد واللطف، قد تشكّلت بتأثير قوي من المعتزلة[3]. لذا غضّت الشيعة النظر عن نقاط الاختلاف مع المعتزلة، ورأت فيهم سنداً قوياً في مواجهاتهم الكلامية مع الفرق السنية.

أمّا البويهيون، فكانوا يجدون في الشيعة والحركة الاعتزالية عصاً غليظة يلوّحون بها في وجه الخليفة العباسي إذا ما حاول تأليب الرأي العام السني ضدهم.

استفادت المعتزلة من هذا التعاون، فنشط رجالاتها في نشر الاعتزال والدفاع عنه أمام الخصوم، واتخذوا من مدينة الري مركزاً لأنشطتهم، والدعوة إلى مذهبهم[4].

ولم يكن الخليفة العباسي أمام ما يمثله هذا التحالف من قوة، قادراً على مواجهة المعتزلة، واكتفى بالدور الذي تؤديه الفِرَق الكلامية السنية كالأشاعرة والماتريدية وجمهور الحنابلة في الرد على مقولات المعتزلة الاعتقادية.

---

(١) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج٦ ص١٩٠.

(٢) قارن: الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة ص٧٠، ١٦٧، والقاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل ج٢٠ ق١ ص٥٧، ١٠٠.

(٣) زهدي جار الله، المعتزلة ص٢١٥، ٢١٦.

(٤) المصدر نفسه، المعتزلة ص٢١٨.

وقد خرج الخليفة العباسي القادر بالله من عجزه هذا، بفعل ضغط الرأي العام السني عليه، وعلى نحو أخص من الفقهاء والمحدثين الحنابلة، فتوعد المعتزلة بالعقاب الشديد إن استمروا في الدعوة إلى مذهبهم[1]. لكن أركان الاعتزال لم يلتفتوا إلى هذا الوعيد، واستخفوا به لمعرفتهم بحالة الضعف التي آل إليها هذا الخليفة، ولاطمئنانهم إلى القوة التي يمثلها حماتهم من بني بويه[2].

غير أن الخليفة قد خطا خطوة أخرى تصعيدية في وجه المعتزلة، إذ أصدر وبتحريض قوي من الفقهاء والمتكلمين السنّة كتاباً سُمي بالاعتقاد القادري[3]، نسبة إلى القادر بالله، أكّد فيه أصول أهل السنّة الاعتقادية، وحدد فيه أيضاً القضايا التي خالفت بها المعتزلة والشيعة هذه الأصول، كقضية خلق القرآن، والصفات الإلهية، والترضي عن الصحابة[4]، وأعلن في هذا الكتاب «أن من يدّعي أن القرآن مخلوق على حال من الأحوال، فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه»[5].

وقد ساند الفقهاء السنّة الخليفة العباسي في خطوته هذه، فمهروا الاعتقاد القادري بتوقيعاتهم، وأجمعوا على أن ما ورد فيه هو معتقد أهل السنّة، وأن من خالفه فقد كفر وفسق، ثم أخذوا يقرؤونه من على المنابر في بغداد، وسائر الحواضر الإسلامية[6].

لكن الضربة القاسية التي قسمت ظهر المعتزلة في ذلك الوقت، كانت على يد السلطان محمود الغزنوي، إذ سارع هذا السلطان عندما انتزع مدينة الري من البهويهيين عام ٤٢٠هـ/١٠٢٩م، إلى البطش بهم، ونفاهم إلى خراسان، وأمر بحرق كتبهم ومكتباتهم[7]، فأحرقت مكتبة الصاحب بن عباد،

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص٢٨٧، وآدم متز، الحضارة الإسلامية ج١ ص٣٨١.
(٢) زهدي جار الله، المعتزلة ص٢٢١، ٢٢٢.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٠٩.
(٤) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٠٩.
(٥) المصدر نفسه ج٨ ص١١٠.
(٦) المصدر نفسه ج٨ ص١١٠.
(٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٣٧٢.

وكانت من أضخم المكتبات الخاصة في تلك النواحي، إذ كان فهرسها يقع في عشرة مجلدات[1]، وبذلك خسرت المكتبة الإسلامية آلافاً من الكتب المختلفة.

* * *

اشتد الخلاف السنّي الشيعي في هذا العصر، وأصبح جسد الأمة الإسلامية ينزف يومياً، بفعل الفتن الأليمة التي كانت تحدث بين الطرفين، ويؤجج نارها ذو المصالح السياسية والدينية من أمراء وسلاطين وفقهاء.

وكان يغذي هذا الصراع أيضاً، ما كان يظهره الشيعة في احتفالاتهم بالمناسبات الدينية، حيث كان يكثر فيها لعن معاوية بن أبي سفيان[2]. وكان هذا اللعن يطال أحياناً الخلفاء الثلاثة الأول بطريقة خفية[3].

كذلك لعبت الكتابات الاستفزازية التي كانت تغطي المساجد وجدران المحال والبيوت الشيعية[4]، دوراً أساسياً في استمرار التوتر والاحتقان السنّي الشيعي، وكان كل ذلك يتم برضى وتحريض من السلطان البويهي[5].

أمّا في الجانب السنّي، فقد أدى التشدد الذي كانت تبديه بعض الأطراف السنية تجاه المقولات الشيعية، وعدم الاعتراف بهم ككيان مذهبي له تمايزاته في الأصول والفروع، إلى جعل الفتن بين الطرفين بمثابة أحداث مألوفة تتكرر عبر السنين والأيام.

ففي عام ٤٢٥هـ/١٠٣٣م حدث في نيسابور ـ حيث نشأ إمام الحرمين ـ فتنة عظيمة بين أهلها من السنّة، وبين أهالي طوس وأبيورد من الشيعة[6]، إذ استغل أهالي هاتين البلدتين خروج والي هذه المدينة منها، وقاموا بالتوجه نحوها وأحدثوا فيها أعمال الشغب والنهب، فقام والي كرمان بنجدة أهل

---

(١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج٢ ص٣١٥.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٨ ص٥٤٢.

(٣) المصدر نفسه ج٨ ص٥٤٢.

(٤) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٤٩.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٨ ص٥٤٢.

(٦) ابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص٢٨٣.

نيسابور وقاتل معهم، واشتدت الحرب بين الطرفين، فانهزم الشيعة، وأسر الكثير منهم، وصُلب بعضهم في الطرقات وعلى الأشجار ويقال: إنه قد أعدم خلق كثير منهم، ثم أخذ والي كرمان بعضهم كرهائن، وأودعهم السجون، وهدد أهالي طوس وأبيورد بقتلهم إن كرّروا مهاجمتهم نيسابور[1].

أما في بغداد، فكان الاحتكاك اليومي المباشر بين شيعة حي الكرخ، وسنّة باب البصرة، وباب نهر القلايين، يولد أحداثاً مأساوية، وكثيراً ما كانت الدماء تسيل بين الطرفين نتيجة هذا الاحتكاك.

ومن هذه الفتن ما حدث في بغداد عام ٤٢٠هـ/١٠٢٩م، إذ قال أحد مشايخ الشيعة في خطبة له يوم جمعة، بعد أن صلى على النبي ﷺ «وعلى أخيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مكلم الجمجمة، ومحيي الأموات البشري، الإلهي، مكلم فتية أهل الكهف، إلى غير ذلك من الغلو والابتداع»[2]، فاستبدل بهذا الخطيب خطيب آخر من السنّة، ولما نزل من على المنبر، هاجمه المصلون، فأحرقوه، «وأعروه وأعروا ولده وحرمه»[3]، فما كان من الخليفة إلّا أن استدعى أعيان الشيعة وأمرهم بتهدئة الأمور، واتفق معهم على تعيين خطيب آخر أكثر اعتدالاً يحرسه كبار العسكر[4].

وفي عام ٤٤٣هـ/١٠٥١م قام شيعة حي الكرخ بالكتابة على أبراج قد بنوها «محمد وعلي خير البشر». فادّعى أهل السنّة أن أصل الكتابة كانت «محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر، ومن أبى فقد كفر»[5]. إلّا أن الشيعة قد أنكرت هذه الزيادة، وأيدهم في ذلك بعض مؤرخي أهل السنّة[6].

وقد أدت الكتابات الاستفزازية هذه إلى حدوث صدام دموي بين الطرفين، ذهب ضحيته خلق كثير[7]، ونبش جهّال أهل السنّة المشهدين

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٤٣٥.
(٢) المصدر نفسه ج٩ ص٣٩٣.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٤٣.
(٤) المصدر نفسه ج٨ ص٤٣.
(٥) المصدر نفسه ج٨ ص١٤٩.
(٦) انظر: المصدر نفسه ج٨ ص١٤٩، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٥٧٦.
(٧) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٥٠.

الخاصين بالإمامين الخامس والسابع عند الشيعة، محمد الجواد وموسى بن جعفر[1]. أمّا جهّال الشيعة فقد نبشوا مقابل ذلك قبور أعيان السنّة، ثم هموا بقبر الإمام أحمد بن حنبل، إلّا أنهم مُنِعوا من ذلك[2].

وبظهور دولة السلاجقة في المشرق الإسلامي، انحسر النشاط الشيعي هناك، ولا تشير المصادر إلى وقوع فتن ذات بال في نيسابور وغيرها من المناطق. وقد استفاد سنّة بغداد من دخول السلاجقة مدينتهم، واستقووا بهم على الشيعة، وأصبحت كلمتهم نافذة حتى في الأحياء الشيعية نفسها، حيث أجبر الشيعة عام ٤٤٨هـ/١٠٥٦م على الأذان في مساجدهم بالصيغة السنيّة[3]، كما أزيلت الكتابات الاستفزازية في مساجدهم وشوارعهم، وأخذ المتشددون من السنّة يطوفون ممرات حي الكرخ هاتفين بمآثر الصحابة جميعاً[4]. ثم أمر رئيس العسكر السلجوقي بقتل أحد أعيان الشيعة أبي عبد الله الجلاب، فقتل وصلب على باب دكانه[5]، ثم هاجمت الجموع السنيّة دار شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، لكنه لاذ بالفرار بعدما أحرقت كتبه وداره[6].

أما الشيعة، فقد انتهزوا حركة التمرد التي قام بها أبو الحارث البساسيري، فسهّلوا لعسكره المرور في طرقاتهم[7]، ثم هاجموا الأحياء السنيّة، ونهبوا المحال والبيوت، وأجبروا أهل السنّة على الأذان بالصيغة الشيعية في مساجدهم[8].

لكن الأمر لم يدم طويلاً، فبعد مقتل البساسيري وعودة الخليفة والسلاجقة إلى بغداد، ضُيِّق الخناق على الشيعة، وحُظر عليهم ما كانوا يظهرونه في عاشوراء، ويوم الغدير من النوح والضرب والشتم[9].

وقد جرى رغم هذه الصدامات، عدة محاولات للتقارب والصلح بين

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٥٧٧.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٦٢.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٧٢.
(٤) المصدر نفسه ج٨ ص١٧٢.
(٥) المصدر نفسه ج٨ ص١٧٢.
(٦) المصدر نفسه ج٨ ص١٧٢.
(٧) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٧٧.
(٨) المصدر نفسه ج١٢ ص٧٧، ٧٨.
(٩) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٢٤٠.

الطرفين، كان أهمها تلك المحاولة الرائدة التي حدثت عام ٤٤٢هـ، واجتمع فيها العامة من السنّة والشيعة على كلمة واحدة، وسار شيعة حي الكرخ إلى الحي السنّي في نهر القلايين فصلّوا فيه، وخرج الجميع إلى زيارة المشاهد والصلاة بها، ثم أخذ شيعة حي الكرخ يترحمون على الصحابة في مساجدهم[1]. لكن هذه الموادعة لم تدم طويلاً، إذ سارع المتضررون من وحدة الكلمة إلى إفسادها والقضاء عليها في مهدها.

* * *

شهد هذا العصر أيضاً صراعاً دينياً حاداً بين أهل السنّة المستظلين بالخلافة العباسية وحماتها من السلاجقة، والشيعة الإسماعيلية، المتمثلة رسمياً بالخلافة الفاطمية في مصر، وأتباعها في بلاد الشام، والحجاز.

ولم يألُ الفاطميون جهداً في نشر المذهب الإسماعيلي في هذه المناطق، معتمدين في ذلك على إرسال الدعاة الحذقين إليها من حين لآخر[2]، ومما زاد الطين بلّة، الانشقاق الكبير الذي حدث بين صفوف الإسماعيلية في مصر، وأدّى إلى ظهور المذهب الدرزي، واللّافت للنظر في هذا المقام، ذلك التحالف الذي نشأ بين الشيعة الإسماعيلية، وأهل السنّة في مصر، بقصد مقاومة الحركة الدرزية الناشئة[3]، مما اضطر بعض أقطابها إلى الهرب نحو بلاد الشام والدعوة لمقولاتهم الغالية هناك[4].

كذلك لعب الخليفة العباسي دوراً أساسياً في مقاومة الانتشار الفاطمي، إذ تمكن من جمع أعيان وفقهاء السنّة والشيعة في بغداد، وعقدوا مجلسين صدر عنهما القدح في نسب الفاطميين، وأنهم لا يمتون بصلة إلى آل البيت، وما ادعوه باطل وزور، وأنهم خارجون عن الإسلام، ويرجع نسبهم إلى

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٤٥، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١ ص٥٦١.

(٢) حسن حسن، تاريخ الإسلام السياسي ج٣ ص١٥٠، ١٥١.

(٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج٤ ص١٨٣، وحسن حسن، تاريخ الاسلام السياسي ج٤ ص٢٦١.

(٤) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٥٥.

ميمون القداح من اليهود[1].

إلّا أن الخطوة الأهم في مقاومة الامتداد الشيعي بمذاهبه المختلفة في مناطق الخلافة العباسية، تمثّلت في بناء نظام الملك للمدارس النظامية، إذ وعى هذا الوزير أن الجهود العسكرية وحدها لن تفلح في الحد من التمدد الشيعي، إن لم يواكبها حركة فكرية تعمل على نشر العقيدة السنيّة، وتحصينها في مواجهة خصومها، فعمل على بناء النظاميات في كل من بلخ ونيسابور والموصل وبغداد ليتخرج منها العلماء والدعاة، واستطاعت هذه المدارس أن تؤدي دوراً فاعلاً في انحسار الامتداد الشيعي والاعتزالي على حد سواء.

* * *

لم يقتصر الصراع الديني في هذا العصر على المحاور الثلاثة السابقة، وإنما كانت له مشاهده المؤلمة بين المذاهب السنيّة نفسها، وعلى الأخص ما بين الحنابلة من جهة، والأشاعرة والشافعية من جهة أخرى.

فالنشاط الفقهي في هذا العصر بقي أسيراً للقواعد الفقهية التي أرساها الأئمة الأربعة وأتباعهم في العصور السابقة، لذا فشت روح التقليد بين المذاهب[2]، وتعمق التعصب للمذهب المتبع، وكثر النيل من المذاهب الأخرى، مما أدى إلى وقوع الأحداث الأليمة بين أتباع المذاهب الفقهية المختلفة، وكان أكثرها إيلاماً تلك المصادمات العنيفة التي كانت تحدث من حين لآخر بين الشافعية والحنابلة.

ففي عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م قام الحنابلة في بغداد عامتهم وخاصتهم بمهاجمة الشافعية في الجامع المخصص لهم، وأنكروا عليهم الجهر بالبسملة، والترجيع في الأذان، والقنوت في صلاة الفجر، وبقي الشافعية فترة لا يستطيعون حضور الجمعة ولا الجماعات[3].

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٧ ص٢٥٥، ج٨ ص١٥٤، ١٥٥، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٢٣٦ وج٩ ص٥٩١.

(٢) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص٣٢٣.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٦١٤، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٦.

ولم يكن الشافعية أكثر تسامحاً من الحنابلة، إذ عمد بعض أقطابهم في مجالسهم العلمية إلى النيل من الحنابلة وتسفيه آرائهم كأبي حامد الإسفراييني والخطيب البغدادي الذي كان «يقدح في الحنابلة ما أمكنه وله دسائس عجيبة في ذمهم»[1].

ومن مظاهر التوتر التي سادت العلاقات بين المذاهب الفقهية، كثرة عقد مجالس المناظرات بين أعيان المذاهب، بتحريض واضح من الأمراء والوزراء، بقصد إعلاء شأن بعض المذاهب، والحط من منزلة المذاهب الأخرى، مما دفع الخُلّص من علماء هذا العصر، إلى التأليف في قواعد المناظرة وآدابها للتخفيف من الغلواء التي كانت تسود المناظرات في هذه المجالس[2].

* * *

إن المخاشنات التي طبعت العلاقات بين بعض ممثلي المذاهب الفقهية في هذا العصر، ليست بذي بال إذا ما قورنت بالصدامات العنيفة التي وقعت بين المذاهب الكلامية السنيّة، وعلى الأخص في نيسابور وبغداد.

ففي نيسابور وما جاورها علا شأن الأشعرية، وأخذت تتقدم غيرها من المذاهب بعدما كانت السيادة في عقود سابقة للمذهب الماتريدي[3]. ويمكن أن يفسّر هذا التقدم بكثرة أعلام الأشاعرة البارزين في تلك الديار؛ كالباقلاني وابن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي منصور البغدادي والبيهقي وأبي القاسم القشيري وإمام الحرمين، فهؤلاء الأعلام قاموا بجهود كبيرة في تخريج التلامذة على مذهب أبي الحسن الأشعري، وقاموا بالدفاع عنه، ونشره وتحصينه أمام الخصوم من المذاهب الأخرى.

لكن هذا التقدم قد مُني بانتكاسة كبيرة بعد المحنة التي حلّت بأشاعرة نيسابور، عندما استطاع عميد الملك الكندري أن يوغر صدر السلطان طغرلبك

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٢.

(2) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص٣٢٣ ـ ٣٢٥.

(3) قارن: النسفي، التمهيد في أصول الدين، مقدمة المحقق ص١٩.

للنيل من الأشاعرة، فبادر إلى إصدار قرار بلعنهم إلى جانب الرافضة في مجالس الوعظ ومن على منابر نيسابور، متهماً الأشعري «بالقول في الصفات بخلاف ما يقوله أهل السنّة والجماعة»[1]. وعندما وضَّح وفد أشعري للسلطان موقف الأشاعرة من الصفات الإلهية، وبيّن له حجم الأذى الذي لحق بهم، أجابهم قائلاً «نحن إنما لعنا من يقول ذلك»[2].

ثم أمر الكندري بمنع الأشاعرة من الوعظ والخطابة والتدريس، وسلّط عليهم الأوباش فآذوهم، وجرّوا القشيري والرئيس الفراتي في أسواق نيسابور، ثم أدخلا السّجن[3]. وتمكن إمام الحرمين من مغادرة نيسابور خفية، واتجه إلى أصبهان حيث العسكر، ومنها غادر إلى بغداد، ومن ثم إلى الحجاز[4]. أما البيهقي فقد غادر نيسابور إلى بيهق، ومنها اتجه إلى بغداد وبلاد الحجاز[5].

لكن أبا سهل بن الموفق لم يرض بما حصل للرئيس الفراتي وأبي القاسم القشيري، وكان خارج نيسابور، فعاد إليها، وجمع بعض أنصاره وهاجم المكان الذي احتجز به القشيري والفراتي، وأخرجهما من هناك بالقوة، لكن عسكر السلطان قبضوا عليه وأودعوه ومن معه السجن، ولم يخرج منه إلّا في عهد السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك[6]. أما أبو القاسم القشيري، فقد فرّ إلى بغداد، وهناك اجتمع بإمام الحرمين والبيهقي، وصحبهما إلى الحج[7].

وقد وجّه البيهقي في أثناء إقامته ببيهق رسالة مطولة إلى عميد الملك الكندري، بيّن فيها الظلم الكبير الذي وقع بالأشاعرة، ثم وضح موافقة المعتقد الأشعري لما جاء في القرآن والسنّة، وما سار عليه الصحابة والتابعون[8].

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٤١ ـ ٤٦٠) ص١٣.
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٦٥.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٣ ص٣٩٢ وج٤ ص٢١٠.
(٤) المصدر نفسه ج٤ ص٢١٠. (٥) المصدر نفسه ج٣ ص٣٩٤.
(٦) المصدر نفسه ج٣ ص٣٩٣.
(٧) المصدر نفسه ج٣ ص٣٩٤.
(٨) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص١٠٠.

أمّا الأشاعرة المبعدون إلى بلاد الحجاز، فقد عقدوا مؤتمراً بمكة المكرمة في موسم الحج، للتظلم مما فعله الكندري بهم، والبحث في سبل الخروج من هذه المحنة، وشاركهم في هذا المؤتمر عدد كبير من الفقهاء الأحناف، بحيث بلغ عدد المؤتمرين أربعمائة من الفقهاء والأصوليين[1]. واتفق المؤتمر على استفتاء علماء الأمصار فيما جرى، فلما وصل ذلك إلى بغداد قام أبو إسحاق الشيرازي بإصدار فتوى قال فيها: «إن الأشعرية أعيان السنّة ونصّار الشريعة، انتصبوا للرد على المبتدعة من القدرية والرافضة وغيرهم، فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنّة، وإذا رُفع أمر من يفعل ذلك إلى الناظر في أمر المسلمين، وجب عليه تأديبه بما يرتدع به كل أحد»[2]. ثم أصدر شيخ الأحناف في بغداد أبو عبد الله الدامغاني فتوى مماثلة[3].

وقد أثار اتفاق المؤتمرين على هذا الاستفتاء حفيظة السبكي في طبقاته، وعلى الأخص لوجود إمام الحرمين بينهم، إذ يقول: «إذ في وجود مثل إمام الحرمين على ظهر الأرض غنية عن استفتاء غيره من الفقهاء، وإنه ليقبح بأهل إقليم فيهم إمام الحرمين، بل بأهل عصر أن تقع لهم نازلة فلا يصغون إلى فتياه، ويكتبون إلى النواحي يستفتون»[4].

لكن التساؤل المهم في هذا المقام، هو لماذا أقدم الكندري على التنكيل بالأشاعرة في نيسابور؟ وللإجابة عن ذلك، بحث المؤرخون قديماً في هوية الكندري المذهبية، فعزاه مؤرخ الأشاعرة الكبير ابن عساكر إلى مذهب الاعتزال والرفض[5]، وأضاف السبكي إلى ذلك فألصق فيه مذهب المجسّمة[6]، لكن ما ذكره كل من ابن عساكر والسبكي الأشعريَيْن لا يستقيم إذا ما نظرنا إلى هوية السلطان السلجوقي طغرلبك.

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٣ ص٣٩٤.

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٣٣٢.

(٣) المصدر نفسه ص٣٣٢.

(٤) السبكي، طبقات الشافعية ج٣ ص٣٩٤.

(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص١٠٨.

(٦) السبكي، طبقات الشافعية ج٣ ص٣٩٠.

فقد كان هذا السلطان سنياً على مذهب أبي حنيفة، فكيف يستوزر، أو يغض النظر عمّن هو في مصاف خصوم أهل السنّة، مع حاجته الشديدة إلى رضاهم عنه، وهذا دفع بالسمعاني والذهبي إلى التقليل من شأن هذه الاتهامات، وأشادا بمناقب الكندري ومآثره[1].

وقد استفاد بعض الباحثين المحدثين من هذه الإشادة، وعزوا كراهية الكندرية للأشاعرة، لأنهم أصبحوا منافسين حقيقيين للأحناف في تلك البلاد، وهذا مما يعرقل جهود السلطان طغرلبك، وعميد الملك الكندري الحنفيّين في جعل المذهب الحنفي المذهب الرسمي للدولة[2].

لكن النص الذي أورده السبكي عن ابن الموفق يدفعنا إلى القول: إن العامل السياسي هو الذي دفع الكندري إلى ملاحقة الأشاعرة بعامة، وابن الموفق بخاصة، إذ يقول: «إن رئيس البلد (نيسابور) الأستاذ أبا سهل ابن الموفق... كان ممدحاً جواداً ذا أموال جزيلة، وصدقات دارة، وهبات هائلة، ربما وهب الألف دينار لسائل، وكان مرموقاً بالوزارة، وداره مجتمع العلماء، ملتقى الأئمة من الفريقين، الحنفية والشافعية، في داره يتناظرون، وعلى سماطه يتلقمون، وكان عارفاً بأصول الدين على مذهب الأشعري، قائماً في ذلك، مناضلاً في الذب عنه، فعظم ذلك على الكندري لما في نفسه من المذهب، ومن بغض ابن الموفق بخصوصه، وخشيته منه أن يثب على الوزارة، فحسّن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر»[3].

فهذا النص يشير صراحة إلى تخوف الكندري من أن يثب ابن الموفق على الوزارة، ويستوزره السلطان السلجوقي، لما له من مكانة عالية وجاه عريض، وقد عرضت الوزارة على ابن الموفق في عهد السلطان ألب أرسلان إلّا إنه اغتيل قبل تسلمها.

---

(١) السمعاني، الأنساب ج٥ ص١٠٢، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٤١ ـ ٤٦٠) ص٤٢٣.

(٢) الماوردي، قوانين الوزارة، مقدمة المحقق رضوان السيد ص٥٤، والبيهقي، الأسماء والصفات، مقدمة المحقق حلمي فودة ص٥٧.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٣ ص٣٩٠.

هذا في نيسابور، أما في بغداد فلم يكن حال الأشاعرة بأفضل مما كان عليه أخوتهم في نيسابور، فقد استغل الحنابلة نفوذهم القوي لدى العامة والخليفة العباسي للنيل من الأشاعرة، وتحريض العامّة ضدهم، ولعنهم من على منابر بغداد[1].

وعندما وصل أبو نصر القشيري بغداد مبعوثاً من نظام الملك ليلقي بعض الدروس في نظاميتها، ثارت ثائرة الحنابلة، والتف حولهم العامة، وهاجموا النظامية، وقتلوا جماعة[2].

فحاول الخليفة العباسي وبضغط من نظام الملك إصلاح ذات البين بين الطرفين، إلّا أن الشريف أبا جعفر مقدَّم الحنابلة رفض الصلح، ونال من وفد الأشاعرة الذي حضر مجلس الصلح، وعلى رأسهم الشيخ أبي إسحاق الشيرازي[3]، فبقيت النفوس متوترة، ولم تهدأ إلّا بعد مغادرة القشيري بغداد بطلب من الحنابلة[4].

وعندما قويت شوكة الأشاعرة بعد تسلم نظام الملك الوزارة، نظم الحنابلة أكثر من مسيرة، احتجاجاً على النفوذ المتعاظم للأشاعرة في بغداد[5].

وقد قابل الأشاعرة مخالفيهم من الفرق الكلامية الأخرى بالاضطهاد والقدح والذم، ونظموا الكثير من الهجمات الجدلية ضد الحنابلة والأحناف[6]. ومن الأحداث الأليمة التي وقعت بين الأشاعرة والحنابلة، تلك الفتنة التي افتعلها أحد طلاب المدرسة النظامية ـ ويعرف بالطالب الإسكندراني ـ عندما قام بالنيل من الحنابلة وكفَّرهم في سوق الثلاثاء، فقام

---

(١) الماوردي، قوانين الوزارة، مقدمة المحقق ص٦١.
(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١٠ ص١٠.
(٣) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٣٠٦.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٨٧.
(٥) الماوردي، قوانين الوزارة، مقدمة المحقق ص٦٢.
(٦) المصدر نفسه ص٦٠، وانظر أيضاً للمحقق نفسه: الأسد والغواص، المقدمة ص١٩، ٢٠.

العامة في السوق بمطاردته حتى سوق النظامية، وهناك وقعت أعمال الفوضى والنهب، وامتدت إلى دار مؤيد الدولة ابن نظام الملك، الذي سارع إلى الاستنجاد بالشرطة، وقتل من جرّاء ذلك بضعة عشر رجلاً[1].

وقد أثار هذا العمل غضب نظام الملك، فطلب من الخليفة العباسي حبس الشريف أبي جعفر، وعزل الوزير أبي نصر بن جهير، اللذين ساهما في دعم الحنابلة وتحريض العامة ضد الأشاعرة، ثم وعد أبا إسحاق الشيرازي «بالانتقام من الذين أثاروا الفتنة»[2].

وفي عام ٤٧٥هـ/١٠٨٢م قدم النظامية واعظ أشعري يدعى البكري، فوعظ بها، ونال من الحنابلة، وكفّرهم، وكان يقول على المنبر: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟﴾[3]. ما كفر أحمد بن حنبل، وإنما أصحابه، فعاد الشغب بين الطرفين، ولم ينتهِ إلّا بخروج البكري من بغداد بعد أن أغدق عليه الخليفة بالمال، ولقبه بعلم السنّة[4].



(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٣١٨.
(٢) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٣١٨، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١٠ ص١٠٧، وابن كثير، البداية والنهاية ج٢ ص١١٧.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٠٢.
(٤) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١٠ ص١٢٤.

الفصل الثالث

الحالة الثقافية في عصر الجويني

تقاطع في عصر الجويني مجموعة من العوامل السياسية والدينية، ساهمت في إثراء الحركة الثقافية بمادة البحث أولاً، وفي توجيهها نحو مسارات محددة ثانياً، ومن هذه العوامل: الصراع السياسي بين أهل السنّة الممثلين سياسياً بالخلافة العباسية وحماتها من غزنويين وسلاجقة، وبين المذاهب الشيعية الممثلة سياسياً بالخلافة الفاطمية في مصر وحلفائها البويهيين. والعامل الثاني: انتعاش حركة الاعتزال في ظل الحماية التي قدّمها البويهيون لرجالاتها. أما العامل الثالث: فيتمثل بالخلافات الحادة بين المذاهب الفقهية والكلامية السنيّة.

ومما ميّز الحركة الثقافية النشطة في ذلك العصر، سعي الفرق والمذاهب الإسلامية، إلى تدعيم مواقفها الأصولية أو الفروعية، من خلال الكتابة في المسائل الفقهية والكلامية على نحو يسوّغ استقلاليتها من جهة، ويحافظ على استمراريتها من جهة أخرى.

لكن هذه الكتابات في الأصول أو الفروع، بقيت أسيرة للقواعد والمعايير التي رُسِّخت من قبل أئمة الفرق والمذاهب في العصور السابقة، بحيث لم يبق لعلماء هذا العصر سوى رتق الثغرات التي قد تظهر في خطابهم الديني أمام الخصوم، مع تشديد في هذا الخطاب على منهج إلغائي للآخر، أمّا الإذعان للحق بنقد الذات، ورؤية الآخر بعين منصفة فهذا يصعب أو يُحال رصده في الحركة الثقافية لهذا العصر، ذلك أن الاعتراف بخطأ في بعض مسائل المذهب أو ضعفها أمام الخصوم، هو اعتراف بخطأ تاريخي يصعب تحمله.

* * *

أول ما يميّز الحركة العلمية في هذا العصر، هو ظهور المدارس (الأكاديمية)، إلى جانب الجوامع التي كانت تضم بين زواياها العلم والعبادة، وقد بنيت أولى هذه المدارس في نيسابور للمتكلم الأشعري أبي إسحاق الإسفراييني[1] (٤١٨هـ). ثم تلا ذلك بناء مدرسة أخرى لعلم الأشاعرة الكبير أبي بكر ابن فورك[2] (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م). كذلك بنى أبو بكر البستي مدرسة أخرى على باب داره في نيسابور أوقفها لأهل العلم[3].

وقد ادعى المقريزي (٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) أن أول مدرسة بنيت في الإسلام هي المدرسة البيهقية، التي بناها أهالي نيسابور تقديراً وتكريماً للإمام البيهقي[4] (٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م). بينما نسب السبكي (٧٧١هـ/ ١٣٦٩م) إلى شيخه الذهبي (٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م) القول: بأن أولى المدارس في الإسلام هي المدرسة النظامية، التي بناها الوزير نظام الملك في بغداد ثم في نيسابور[5]. لكننا إذا رجعنا إلى مؤلفات الذهبي نفسه، نجده يذكر في ترجمة أبي إسحاق الإسفراييني، أنه قد بني لهذا الشيخ مدرسة في نيسابور[6]، لذا يمكن رفع هذا التعارض في أقوال الذهبي بالقول: إنه عنى فيما نقله السبكي عنه، بأن المدارس النظامية هي أولى المدارس الرسمية التي بنيت في الإسلام، ولم يقصد بقوله هذا المدارس الخاصة[7].

❁ ❁ ❁

بقي علم الكلام في هذا العصر يسير في الاتجاه المحافظ، سواء من ناحية الموضوعات التي عالجها، أو من جهة المنهج الذي عولجت به هذه الموضوعات، مع ملاحظة تطور داخلي في الطريقة أو المنهج بدأت ملامحه

---

(١) آدم متز، الحضارة الإسلامية ج١ ص٣٣٦.
(٢) الصريفيني، المنتخب من السياق ص٩٣.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٨٠.
(٤) المقريزي، الخطط والآثار ج٢ ص٣٦٣.
(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٣١٤.
(٦) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٠١ ـ ٤٢٠) ص٤٣٧.
(٧) انظر ذلك أيضاً في: السبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٣١٤.

تظهر في مصنفات علم الكلام السنّي مع إمام الحرمين الجويني، الذي طوّع المنطق الأرسطي لخدمة المسائل الأصولية التي عالجها[1]، ثم أصبح هذا المنهج هو السائد في كتابات المتكلمين السنّة من بعده، وخلاصته هو التفريق بين المنطق كأداة للاستدلال وعصمة الذهن من الخطأ، وبين استخدامه لمعالجة القضايا الكلامية والفلسفية.

* * *

ظهر الأشاعرة كفرقة مستقلة كما هو معروف بعدما أعلن أبو الحسن الأشعري (ـ٣٢٤هـ) براءته من مذهب الاعتزال، وانحيازه إلى أهل السنّة والجماعة[2]. ومن بعد وفاة الأشعري، تولى زمام هذا المذهب شيخان بارزان من تلامذته هما: أبو الحسن الباهلي (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، وأبو عبد الله بن مجاهد البصري (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، وقد درس على هذين الشيخين ثلاثة أشاعرة كبار هم: أبو الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، وأبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)، وأبو إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)، وبفعل هؤلاء الأقطاب الثلاثة ترسخ هذا المذهب وانتشر في الأمصار[3].

وفي عصر الجويني سار الأشاعرة على خطى أئمة المذهب السابقين لهم، وقد استفاد الجويني بخاصة، ومتكلمو الأشاعرة بعامة، من التطوير الذي ابتدعه الباقلاني في الطريقة أو المنهاج لمعالجة المسائل الكلامية[4]. إذ إننا نجد الجويني قد جعل العقيدة «كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل والمنطق، وبذلك دخلت القضايا المنطقية والبراهين الفلسفية في أمور الدين»[5].

أما في موضوعات علم الكلام، فلا نجد عند أشاعرة هذا العصر جديداً لافتاً للنظر يضاف إلى المسائل التي قررها الأشعري والباقلاني، سوى بعض

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥، وانظر أيضاً: سعيد العلوي، الخطاب الأشعري ص٨.

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٣٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص٤٩٥، وأحمد أمين، ظهر الإسلام ج٤ ص٧٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥.

(٥) جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها ص٣٢١.

الإضافات أو المخالفات التي ضمنها إمام الحرمين كتبه الكلامية، كتبنّيه لنظرية الأحوال البهشمية في معالجة صفات الذات[1]، ومعارضته لشيخه الأشعري والإمام الباقلاني وسائر من تقدمه من الأشاعرة في مسألة خلق أفعال العباد[2]، وانحيازه إلى مذهب أهل السلف في آخر كتبه العقدية التي وصلتنا، فيما يتعلق بمسألة صفات الأفعال، بحيث تحاشى التأويل والتزم تفويض أمرها إلى الله تعالى[3].

وقد ظهر في هذا العصر إلى جانب الجويني العديد من الأشاعرة الكبار ومنهم: عبد القاهر البغدادي، وأبو سعيد المتولي، وأبو المظفر الإسفراييني، والكياهراسي، وأبو القاسم الإسفراييني.

وقد ترك هؤلاء الأئمة مصنفات جليلة في علم الكلام، كالفرق بين الفرق، وأصول الدين للبغدادي، والغنية للمتولي، وأصول الدين للكياهراسي، والتبصير في الدين للإسفراييني.

* * *

شهدت حركة الاعتزال في هذا العصر نشاطاً ملحوظاً، إذ وجدت المعتزلة في بني بويه سنداً قوياً، يؤمن لها الحماية من ملاحقة الخصوم، لكن هذا النشاط لم يعمر طويلاً بفعل الضربة الموجعة التي وجهها السلطان محمود الغزنوي لمذهب الاعتزال ورجالاته في مدينة الري[4].

وأفضل من يمثل المعتزلة في هذا العصر القاضي عبد الجبار الهمذاني (ـ٤١٥هـ)، الذي كان في مطلع حياته شافعي الفروع وأشعري الأصول، ثم انقلب على الأشعرية وانحاز إلى مذهب المعتزلة، وأصبح من ألمع رجالاتها المتأخرين، وأقوى المدافعين عن مقولاتها الكلامية. وترك القاضي عبد الجبار مطولات كلامية، دافع فيها بحماس شديد عن صحة المعتقد الاعتزالي كما تمثله المدرسة البصرية في الاعتزال، مثل المجموع في المحيط بالتكليف،

---

(١) الجويني، الإرشاد ص٨٠.
(٢) الجويني، العقيدة النظامية ص١٨٤.
(٣) المصدر نفسه ص١٦٦.
(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٣٧٢.

والمغني في التوحيد والعدل، وشرح الأصول الخمسة[1].

وتكمن أهمية مصنفات القاضي عبد الجبار، في جمعه وعرضه الدقيق لآراء شيوخ الاعتزال في المدرستين البصرية والاعتزالية، بعد أن كانت هذه الآراء لا يوقف عليها إلّا من خلال كتب خصومهم الكثر[2].

وقد ظهر من بعد القاضي عبد الجبار نفر من أعيان المعتزلة أبرزهم: أبو رشيد النيسابوري، الذي صنف ديوان الأصول، والمسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين[3]، وأبو القاسم التنوخي (ـ٤٤٧هـ) الذي صنّف كتاب الطوّالات[4]، وأبو يوسف القزويني الذي ترك أضخم تفسير للقرآن الكريم[5].

❋ ❋ ❋

استفادت الشيعة في هذا العصر من طريقة المعتزلة في الحجاج الكلامي، بعدما كانت تلجأ إلى المرويات الحديثية للرد على المقولات السنية في العصور السابقة[6].

ومما ساعد على ذلك، التقاطع الذي حصل في كثير من المسائل الكلامية بين الشيعة والمعتزلة، بحيث دفع ذلك الشيعة للاستفادة من التقريرات والاستدلالات والردود التي اعتمدتها المعتزلة في مقارعة خصومهم من الفرق الأخرى.

كذلك استفادت الشيعة من طريقة المعتزلة في وضع المصنفات، فاعتمدوا طريقتهم في كتبهم الكلامية. ومن أقطاب الشيعة في هذا العصر: الشريف المرتضى (ـ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)، الذي كان من فحول علم الكلام، وصنّف فيه المؤلفات النفيسة، وأصبحت هذه المؤلفات فيما بعد مصادر لا غنى عنها لأعلام الشيعة المتأخرين عنه.

---

(١) أحمد صبحي، في علم الكلام ج١ ص٣٣٢، ٣٣٣.
(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مقدمة المحقق الأهواني ص١١.
(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص١١٦.
(٤) البغدادي، تاريخ بغداد ج١٢ ص١١٥، والسمعاني، الأنساب ج١ ص٤٨٥.
(٥) السيوطي، طبقات المفسرين ص٥٦.
(٦) ويظهر ذلك جلياً في مؤلفات الكليني الرازي (ـ٣٢٩هـ)، والشيخ الصدوق (ـ٣٨١هـ).

ويعد كتاب الشافي في الإمامة[1] أهم أعمال الشريف المرتضى في الفكر السياسي الشيعي، والكتاب بمثابة نقض لما أورده القاضي عبد الجبار المعتزلي في الجزأين الأخيرين من كتابه المغني في التوحيد والعدل، اللذين خصصهما لمسألة الإمامة[2].

ومن أعيان الشيعة في هذا العصر الذين اشتغلوا بعلم الكلام إلى جانب العلوم الأخرى: شيخ الطائفة، أبو جعفر الطوسي (٤٦٠هـ/١٠٦٧م) الذي كان تلميذاً للشريف المرتضى، ولخص كتابه الشافي في الإمامة[3].

❃ ❃ ❃

اقتصر نشاط فقهاء هذا العصر من مختلف المذاهب على شرح مسائل أئمتهم، أو جمع أقوالهم، أو المناظرة لها أمام مخالفيهم من المذاهب الأخرى[4].

وكل هذا كان بسبب سد باب الاجتهاد خارج نطاق المذهب المتبع، حتى إن المحاولة التي قام بها أبو محمد الجويني للتفلت من المذاهب الفقهية التي كانت سائدة في عصره قد باءت بالفشل ولم ترَ النور[5].

وجد المذهب الحنفي في هذا العصر رعاية وتشجيعاً خاصاً من قِبَل الدولة السلجوقية، إذ كان سلاطينها على مذهب أبي حنيفة، وكانوا يخصون مشايخ هذا المذهب بالمناصب الإدارية والفقهية، كالإفتاء والقضاء وغيرها[6]. وهذا شجع الدارسين للفقه على التمذهب به طمعاً بهذه المناصب، وقد ساعد ذلك على انتشار المذهب الحنفي وسيادته في القرن الخامس الهجري في

---

(١) طبع الكتاب لأول مرة على الحجر بإيران سنة ١٣٠١هـ في مجلد ضخم، ثم حققه عبد الزهراء الحسيني في أربعة أجزاء، وصدر عن مؤسسة الصادق بطهران سنة ١٤١٠هـ.

(٢) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة ج١ ص٣٣.

(٣) المصدر نفسه، مقدمة المحقق ج١ ص١٨.

(٤) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص٣٢٥.

(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٧٧.

(٦) فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي ص٢٤٩.

العراق وبلاد ما وراء النهر. وعندما ضم السلاجقة بلاد الشام إلى دولتهم، انتشر هذا المذهب فيها، وأصبح المذهب الرسمي والشعبي فيها[1]. ومن أئمة الأحناف في هذا العصر: أبو عبد الله الدامغاني وأبو عبد الله الصيمري، وأبو بكر خواهرزادة، وأبو زيد الدبوسي.

* * *

بدأ المذهب المالكي مع مؤسسه الإمام مالك بن أنس (ـ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) في المدينة المنورة، لذا فقد عمَّ بلاد الحجاز[2]. أما في القرن الخامس الهجري، فقد تراجع هذا المذهب مع قوة انتشار المذهب الحنبلي، إلّا أن أعيان المالكية استطاعوا نشره في مصر، وأصبحت له السيادة فيها، دون منافس حقيقي له من المذاهب الفقهية الأخرى، إلّا بعد خضوع مصر لسلطة الأيوبيين في القرن السادس الهجري[3] حيث انتشر فيها المذهب الشافعي وساد.

كذلك اهتمت الدويلات التي قامت في الشمال الإفريقي بهذا المذهب، وهيأت له كل أسباب الشيوع والسيادة، حتى أصبح المذهب الرسمي والشعبي في هذه الدول، وعلى الأخص في عهد سلطان إفريقية وما والاها من المغرب، المعز بن باديس (٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، إذ حمل هذا السلطان أهل مملكته على الاشتغال بمذهب مالك، وعمل على توظيف أعيانه في المناصب الرسمية[4].

وساد المذهب المالكي أيضاً بلاد الأندلس، بعد أن كان السيادة فيها قبل هذا العصر لمذهب الإمام الأوزاعي (ـ١٥٧هـ/ ٧٧٣م)، وكان ذلك بفعل سياسة السلاطين والأمراء هناك، إذ كانوا لا يولون المناصب الرسمية والدينية

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ص٤٤٨، ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية ص٣٨٧.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص٤٣٢.

(٣) المصدر نفسه ص٤٣٢.

(٤) المصدر نفسه ص٤٣٢، ٤٣٣.

إلّا لمن كان مالكياً[1]. ومن فقهاء المالكية في هذا العصر: أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ/ ١٠٨١م)، وأبو القاسم اللبيدي (٤٤٠هـ/١٠٤٨م)، وعبد الوهاب البغدادي (٤٢٢هـ/ ١٠٣٠م).

* * *

انتشر المذهب الشافعي في عصور ما قبل الجويني في العراق ومصر وفلسطين، وذلك لتنقل الإمام الشافعي في هذه البلدان[2]، وتخرّج كثير من الأصحاب عليه. أما في بلاد ما وراء النهر، فكانت السيادة فيها كما أسلفنا للأحناف، مع منافسة متواضعة من الشافعية، بفعل جهود بعض أئمة الشافعية هناك: كالقفال الكبير أبي بكر الشاشي (٣٦٥هـ/ ٩٧٥م) وأبي حامد المروزي (٣٦٢هـ/ ٩٧٢م) وأبي بكر الصبغي (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)، بيد أن جهود هؤلاء الأئمة في نشر المذهب الشافعي بقيت محدودة ولم تحقق آمالهم المنشودة.

إلّا أن الأمر قد اختلف في عصر إمام الحرمين، إذ كثر أتباع الشافعية وأعيانهم في تلك البلاد، مما شكل حالة تنافسية حقيقية مع الأحناف للسيادة في تلك البلاد، الأمر الذي دفع بالسلاطين السلاجقة الأحناف إلى تقديم الدعم الرسمي لإخوانهم في المذهب الحنفي[3]، وملاحقة أعيان الشافعية واضطهادهم أيام عميد الملك الكندري[4].

وكان للنظاميات التي بناها الوزير نظام الملك في الحواضر الإسلامية الأثر الكبير في انتشار المذهب الشافعي، إذ خرّجت هذه المدارس الكثير من العلماء في هذا المذهب، وأصبحوا بمثابة دعاة له في مختلف البلدان، مما جعل هذا المذهب يتقدم المذاهب السنية الأخرى.

ففي نيسابور ـ حيث أمضى الإمام الجويني أغلب حياته ـ بنى نظام الملك فيها مدرسة عرفت بنظامية نيسابور، وقام إمام الحرمين بإدارتها والتدريس بها، وبقي على هذا الحال، ولم يتركها إلّا في الفترة التي أبعد فيها إلى بلاد الحجاز[5].

---

(١) المصدر نفسه ص٤٣٣.
(٢) المصدر نفسه ص٤٨١.
(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٤ ص٧٠.
(٤) البداية والنهاية ج١٢ ص٦٥.
(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٦.

أما في بغداد، فقد ساند نظام الملك الشافعية وأعانهم في مواجهة الحنابلة، بأن بنى لهم مدرسة كبيرة عرفت بنظامية بغداد، وقد أدّت هذه المدرسة دوراً مهماً في تخريج الفقهاء والأصوليين على مذهب الشافعي، فأصبح الشافعية في بغداد وبلاد الشام منافسين حقيقيين للحنابلة والأحناف، ومن أئمة الشافعية في هذا العصر: أبو الحسن الماوردي (ـ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، وابن الصبّاغ (ـ٤٧٧هـ/١٠٨٨م)، وأبو بكر البيهقي (ـ٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، وأبو القاسم الفوراني (ـ٤٦١هـ/١٠٦٨م).

* * *

بقي نشاط فقهاء الحنابلة في هذا العصر محصوراً في بغداد، ولم تُجْدِ العلاقة الوطيدة التي كانت تربطهم بالخليفة العباسي في نشر مذهبهم في البلدان المجاورة.

وقد وصف خصوم الحنابلة أئمة المذهب الحنبلي بالتشدد، والوقوف بحزم أمام المخالفين لهم من المذاهب الأخرى بعامة، والشافعية بخاصة[1]. لذا فإن جهود حنابلة هذا العصر قد تركزت للنيل من الشافعية والمعتزلة والشيعة والمتصوفة في بغداد، مما شغل الجميع عمّا يدور حولهم من أحداث عظيمة تهدد مصير الأمة، وتعمل في الوقت نفسه على إسقاط الخلافة السنية الجامعة لوحدتها رغم ما اعتراها من ضعف واستكانة.

ومن أمثلة هذا التشدد المسيرة الحاشدة التي نظمها القاضي أبو يعلى الفراء[2] (ـ٤٥٨هـ/١٠٦٥م) ـ مقدّم الحنابلة آنذاك ـ وتوجه بها إلى أحد مساجد الشافعية في بغداد، فنهوا المصلين وإمامهم عن الجهر بالبسملة، والترجيع بالأذان، والقنوت في الفجر، فبادرهم إمام الجامع، وأخرج مصحفاً وقال لجموع الحنابلة فيما يخص البسملة: «أزيلوها من المصحف حتى لا أتلوها»[3].

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص٥٤٣، وآدم متز، تاريخ الحضارة الإسلامية ج١ ص٣٩٤.

(٢) البغدادي، تاريخ بغداد ج٢ ص٢٥٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٦١٤.

كما نجع الحنابلة بعد حشد مناصريهم من العامة، ومن كان على مذهبهم، بمنع الشافعية من حضور الجمعة والجماعات، بحجة أنهم كانوا على مذهب الأشعري في الأصول[1]. وكان كل ذلك يتم بمساعدة قوية من الشيخ الأجل أبي منصور بن يوسف[2]، الذي كان رئيساً في بغداد، فكان بالنسبة للحنابلة مقابل الوزير نظام الملك للشافعية.

وبالإجمال يمكن القول إن السواد الأعظم من عامة بغداد، كان يتمذهب بالمذهب الحنبلي، ومن أعيان الحنابلة في هذا العصر: القاضي أبو يعلى الفرّاء، والشريف أبو جعفر عبد الخالق بن عيسى الهاشمي (٤٧٠هـ/ ١٠٧٧م)، وأبو محمد التميمي (ـ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م).

* * *

بدأ المذهب الظاهري في الظهور في بلاد المشرق الإسلامي، وقد أسسه داود بن علي الأصبهاني (٢٧٠هـ/ ٨٨٣م)، وقد سمي هذا المذهب بالظاهري، لأن دعاته تمسكوا بشدة بظاهر النصوص دون صرف دلالاتها الظاهرة بتأويل أو غيره[3].

ومن اللّافت للنظر أن السلطان البويهي عضد الدولة قد ساعد في انتشار هذا المذهب في بلاد المشرق الإسلامي، ويقال: إن هذا السلطان قد كان على المذهب[4]، لذا فقد ولّى الكثير من أعلامه القضاء والأعمال الإدارية في تلك البلاد.

أما في القرن الخامس الهجري، فقد ظهر المجدد لهذا المذهب ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)، الذي تمكّن من استنباط أصوله وضمنها كتابه الشهير: الإحكام في أصول الأحكام[5]. وبعد أن أصّل ابن حزم هذا

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٦٦.

(٢) البغدادي، تاريخ بغداد ج٢ ص٢٥٦، والشيرازي، المعونة في الجدل، مقدمة المحقق عبد المجيد تركي ص٣٢، ٣٣.

(٣) آدم متز، الحضارة الإسلامية ج١ ص٣٩٠.

(٤) الشيرازي، المعونة في الجدل، مقدمة المحقق ص٢٤.

(٥) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص٥٩٤.

المذهب، دوّن ما فيه من أحكام وفقه لعلماء الأمصار في موسوعته الفقهية الكبرى المسماة بالمحلى[1].

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي قام بها ابن حزم لنشر هذا المذهب في بلاد الأندلس، فإنه لم يحصد النتائج التي تتناسب مع هذه الجهود، إذ بقيت السيادة في الأندلس للمذهب المالكي، وعلّل ابن حزم ذلك بأن العالم لا يُستجاب له في بلده[2].

* * *

يُنسب المذهب الجعفري إلى الإمام السادس عند الشيعة الاثني عشرية جعفر الصادق (١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، ويعتمد هذا المذهب على الأقوال المستخرجة للأئمة المعصومين، التي تعد بمثابة نصوص ليس للباطل إليها سبيل.

وقد رفضت الإمامية اعتبار الإجماع بالمفهوم السنّي مصدراً من مصادر التشريع، وهو اتفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور[3] له مستند شرعي، لكنها بيّنت أن الإجماع المعتبر في التشريع هو الكاشف عن رأي المعصوم، وفي ذلك يقول الشريف المرتضى أحد أعلام الشيعة في هذا العصر: «فأما الإجماع فليس بباطل عندنا، لأن الدليل قد دلنا على أن في جملة المجمعين معصوماً، حجة لله تعالى، فليس يجوز أن ينعقد الإجماع على باطل من هذا الوجه، لا كما يدّعيه المخالفون»[4]. أما القياس، فقد رفضته الشيعة الإمامية، لأن عمدته الرأي، ومسائل الشريعة لا تتحصل بالرأي وإنما بقول المعصوم[5].

وفي عصر إمام الحرمين انتشر المذهب الجعفري في كثير من البلدان، كفارس وبغداد وحلب وبلاد الشام، بفعل المساندة القوية التي قدمها بنو بويه لأعيان هذا المذهب، وتوفير الحماية لهم أمام خصومهم. ومن أعلام المذهب

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص٥٩٤.

(٢) المصدر نفسه ص٥٩٤.

(٣) دوايت دونلدسن، عقيدة الشيعة ص٣١٧، ٣١٨.

(٤) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة ج١ ص٧٨.

(٥) المصدر نفسه ص١٦٩، ٢٧٦، ومحمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٦٣.

الجعفري في هذا العصر: الشيخ المفيد، الشهير بابن المعلم (٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)، والشريف المرتضى، وأبو جعفر الطوسي.

❁ ❁ ❁

لجأ علماء الحديث في هذا العصر إلى بيان المنهجية التي اتبعها أئمة الحديث في العصور السابقة، وأفردوا لما توصلوا إليه من قواعد ومعايير كتباً مستقلة، شكلت بمجموعها لما عرف لاحقاً بمصطلح الحديث[1]. إلّا أن صورة علم المصطلح كاملة لم تظهر إلّا مع الحاكم أبي عبد الله النيسابوري، الذي جعل أصول الحديث علماً مستقلاً، ووضع أصوله التي بقيت في جملتها إلى أيامنا، بحيث إن القرون التالية لم تضف إلى ما فعله الحاكم في هذا العلم إلّا أشياء ثانوية[2]. لكن الحاكم لم يرتب كتابه هذا، لذا عندما نظر فيه أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، زاد فيه على الحاكم أشياء فاتته وسماه مستخرجاً[3].

ولم يكتمل علم مصطلح الحديث إلّا مع الخطيب البغدادي (ـ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، ومعه لم يبق فيه للمتأخرين إلّا زيادة شرح أو تفريع المجمل منه. وقد صنف الخطيب البغدادي كتابين من أهم الكتب في هذا الفن، أولهما: كتاب الكفاية في الرواية، حدد فيه «البحث في قوانين الرواية، وأبان فيه عن أصولها وقواعدها الكلية، ومذاهب العلماء فيما اختلفت أراؤهم فيه»[4]. وثانيهما: كتاب «الجامع لأداب الشيخ والسامع»، وضح فيه آداب وشروط رواية الحديث، ويؤكد أبو بكر ابن نقطة الحنبلي (٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) أهمية ما كتبه الخطيب البغدادي في مصطلح الحديث بقوله: «ولا شبهة عند كل لبيب أن المتأخرين من أصحاب الحديث عيال على أبي بكر الخطيب»[5].

وعلى الرغم من اهتمام المحدثين في عصر الجويني بهذا الفن

---

(١) السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص١٠٧.

(٢) آدم متز، الحضارة الإسلامية ج١ ص٣٦٠.

(٣) العتر، منهج النقد في علوم الحديث ص٦٢.

(٤) المصدر نفسه ص٦٣.

(٥) ابن نقطة، التقييد ص١٥٤.

المستحدث، فإنه لم يفتهم الاشتغال بما سار عليه المحدثون السابقون لهم في العصور الماضية، من جمع الحديث وترتيبه على أبواب الفقه، أو على أساس رجالات السند، كما فعل البيهقي في موسوعته الحديثية التي سمّاها السنن الكبرى[1]، ولم يفت أيضاً علماء هذا العصر، الاقتداء بسيرة المحدثين السابقين من جهة الرحلة في طلب الحديث وسماعه وجمعه، فكانوا يتفاخرون بكثرة الارتحال، وكثرة التلقي عن الشيوخ[2].

* * *

رجع علماء القرآن والتفسير في عصر إمام الحرمين إلى سيرة علماء القرن الثالث الهجري، وحذوا حذوهم في التأليف بكل علم من علوم القرآن على حده، إذ لا نجد في هذا العصر أي مؤلف جامع لهذه العلوم، في حين كثرت المؤلفات التي تعالج هذه العلوم منفردة، مع التركيز على علم القراءات وعلم التفسير[3].

ومن أهم المؤلفات التي ظهرت في علوم القرآن: أسباب النزول للواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ/١٠٧٥م)، والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني[4] (٤٤٤هـ/١٠٥٢م)، وإعراب القرآن لأبي الحسن الحوفي[5] (٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، وفضائل القرآن لأبي العباس المستغفري[6] (٤٣٢هـ/١٠٤٠م).

كذلك اهتم علماء هذا العصر اهتماماً خاصاً بعلم التفسير، وصنّفوا فيه المؤلفات الطوال، كتفسير الكشف والبيان عن تفسير القرآن لأبي إسحاق الثعلبي[7] (٤٢٧هـ/١٠٣٧م)، الذي فسّر فيه القرآن بما أثر عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، دون أن يغفل فيه المسائل اللغوية والنحوية،

---

(١) البيهقي، إثبات القدر، مقدّمة المحقق محمد الزبيدي ص٣٦.
(٢) صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه ص٥٣.
(٣) ابن خلدون، المقدمة ص٤٣٧.
(٤) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء ج١ ص٥٠٥.
(٥) السيوطي، بغية الوعاة ج٢ ص١٤٠. (٦) السمعاني، الأنساب ج٥ ص٢٨٦.
(٧) ابن الجزري، غاية النهاية ج١ ص١٠٠.

والاختلافات العقدية بين الفرق، لكن الثعلبي لم يسلم من الإسرائيليات في تفسيره، مما عرضه لكثير من الانتقادات[1]. وقد شبهه ابن تيمية (ـ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) بـ«حاطب ليل ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع»[2].

ومن التفاسير التي ألفت في هذا العصر أيضاً: التفسير الذي صنّفه الواحدي النيسابوري تلميذ الثعلبي، لكنه كان كثير النقل عن أستاذه، مما عرضه للانتقادات نفسها التي تعرض لها الثعلبي في تفسيره[3]. ومن هذه التفاسير أيضاً: تفسير القرآن لأبي الوليد الباجي، والتفسير الكبير لأبي محمد الجويني[4]، وكتاب النكت والعيون في تفسير القرآن لأبي الحسن الماوردي[5]، والتفسير الكبير لأبي الحسن بن أبي الطيب النيسابوري[6].

* * *

شهد عصر الجويني فلاسفة كباراً، استفادوا كثيراً من النتاج الفكري الفلسفي لمن سبقهم من فلاسفة القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومن أبرز فلاسفة هذا العصر: الشيخ الرئيس ابن سينا (ـ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م)، الذي قال فيه دي بور: «كان ابن سينا ولا يزال يعد عند أهل المشرق أمير الفلاسفة، وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا»[7].

ومن فلاسفة هذا العصر أيضاً: ابن مسكويه (٤٢٠هـ؟/ ١٠٢٩م؟) الذي اهتم بفلسفة الأخلاق، وحاول من خلال أبحاثه فيها التوفيق بين المفهوم الأفلاطوني للفضيلة، والمفهوم الأرسطي لها[8]. وقد عرض ابن مسكويه

---

(١) محمد الذهبي، التفسير والمفسرون ج١ ص٢٣٣.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير ص١٩، والكتاني، الرسالة المستطرفة ص٥٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج٢ ص١٩٣، والكتاني، الرسالة المستطرفة ص١٩٣.

(٤) السيوطي، طبقات المفسرين ص٤٦.

(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص٢٨٢.

(٦) السيوطي، طبقات المفسرين ص٦٥.

(٧) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٢٧٢.

(٨) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٦٢، ٢٦٣ (نقلاً عن دي بور ص٢٣٩).

لفلسفته الأخلاقية في كتابيه: تهذيب الأخلاق، والحكمة الخالدة[1].

ومن الشعراء الذين مسّوا الفلسفة بأشعارهم في هذا العصر: أبو العلاء المعري (ـ٤٤٩هـ/١٠٥٧م)، الذي وصفه دي بور قائلاً: «وكان نباتياً مما يليق بفلاسفة التشاؤم»[2]، ويمكن اختصار النفحة الفلسفية في شعر أبي العلاء بقوله:

تعب كلها الحياة فما أعـ ... ـجب إلّا من راغب في ازدياد[3]

وقوله:

أيا سارحاً في الجو: دنياك معدن ... يفوز بشر قابع في غيرها وكرا

فإن أنت لم تملك وشيك فراقها ... فعف ولا تنكح عوانا ولا بكراً

وألقاك فيها والداك فلا تضع ... بها ولداً يلقى الشدائد والنُكرا[4]

❁ ❁ ❁

مع نهاية القرن الرابع الهجري، استقرت الكتابات التاريخية لدى المؤرخين المسلمين، سواء من ناحية الموضوع أو المنهج[5]. وفي القرن الخامس الهجري، التزم المؤرخون بتلك المناهج، فكانت الأحداث التاريخية تدوّن عبر السنين.

بيد أنه قد برز عند مؤرخي هذا القرن نزعة تخصصية، تمثلت بكتابة التاريخ المتعلق بسير الأمراء والسلاطين في تلك الفترة، كسيرة السلطان محمود الغزنوي لأبي النصر العتبي[6] (ـ٤٢٧هـ/١٠٣٥م)، الذي عدّه بروكلمان أول كتاب من هذا النوع[7]. وتبرز النزعة التخصصية أيضاً في التأريخ

---

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٦٦.

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١٣٤.

(٣) أبو العلاء المعري، اللّزوميات ج٢ ص١٨٧.

(٤) المصدر نفسه ج٢ ص١٧٨.

(٥) شاكر مصطفى، التاريخ والمؤرخون ج١ ص١٠٠.

(٦) الصفدي، الوافي بالوفيات ج٣ ص١٥٩، وطاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ج١ ص٢١٧.

(٧) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ج٦ ص٢٠١.

لأحداث عصر معين، كالتاريخ الذي وضعه هلال الصابي (ـ٤٩٨هـ/ ١١٠٤م)، وأرخ فيه لأحداث عصره فقط، ويقع في أربعين مجلداً[١].

وقد نزع مؤرخو هذا العصر إلى ربط التاريخ بالجغرافيا في مؤلفاتهم التاريخية، كتاريخ أصبهان لأبي نعيم الأصبهاني، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وأخبار الشام لأبي القاسم السُّمَيْساطي[٢] (ـ٤٥٣هـ/ ١٠٦١م).

لكن ما يعيب المؤلفات التاريخية في هذه الفترة، أنها قد أولت الاهتمام بالأحداث التاريخية ذات الطابع السياسي والعسكري[٣]، بحيث أُتخمت بالصراعات المسلحة بين الدويلات والإمارات في ذلك العصر، بينما لا نجد مصنفاً واحداً خُصص لوصف الحالة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الدينية في تلك الدويلات.

كذلك اهتم علماء هذا العصر بالجغرافيا، فأفردوا لها المصنفات، ومن أهمها: معجم البلدان لابن زنجويه السمان[٤] (ـ٤٤٥هـ/ ١٠٦٢م)، والمختار في ذكر الخطط والآثار للقضاعي[٥] (٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م). وقد استفاد المقريزي (ـ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) من هذا الكتاب واعتمد عليه كثيراً في كتابه الخطط والآثار[٦].

وبلغت حركة التأليف في كتب التراجم والطبقات منزلة عظيمة في عصر الجويني، ومن أهم هذه المؤلفات: حلية الأولياء في طبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، ويتيمة الدهر في محاسن أهل العصر للثعالبي، وكتاب شجرة

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٦ ص١٠١، وياقوت الحموي، معجم الأدباء ج١٩ ص٢٩٤.
(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان ج٣ ص٢٥٨، وابن منظور، مختصر تاريخ دمشق ج١٨ ص١٦٩.
(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج٢ ص٢٠٩.
(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٥٢٨.
(٥) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٣٣.
(٦) مصطفى شاكر، التاريخ والمؤرخون ج١ ص١٨١.

الذهب في أخبار أهل الأدب لأبي الحسن المجاشعي (ـ٤٧٩هـ/١٠٨٦م)، وطبقات الشافعية للعبادي، وطبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي.

* * *

نحا متصوفة هذا العصر منحىً غلب عليه إصلاح ما علق بالتصوف من بدع وشموذات ومخارق من بعض أدعيائه[1]. وقد دفع ذلك أبا القاسم القشيري إلى جمع أقوال من مثُل التصوف المعتدل، كإبراهيم بن أدهم (١٦٢هـ/٧٧٨م)، وبشر الحافي (٢٢٦هـ/ ٨٤٠م)، والإمام الجنيد (٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)، وغيرهم، قاصداً من ذلك إعلاء شأن التصوف الخالي من الغلو والابتداع، وفي ذلك يقول: «اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنّة من توحيد، ليس فيه تمثيل ولا تعطيل»[2].

ثم ينتقد القشيري التصوف الفلسفي في عصره بقوله: «وادّعو أنهم قد تحرروا عن رق الأغلال، وتمققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه وهم محو، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية»[3].

ويتشدد القشيري في نقد المتصوفة الذين لا يلتزمون في تصوفهم معايير الكتاب والسنّة فيقول: «وكل تصوف لا يقارنه التنظف والتعفف فهو مخرقة وتكلف، وكل باطن يخالفه ظاهر باطل لا باطن، وكل توحيد يصحبه الكتاب والسنّة فهو تلحيد لا توحيد، وكل معرفة لا يقارنها ورع واستقامة فهي مخرقة لا معرفة»[4].

وقد أيّد القشيري في حركته الإصلاحية لتصوف عصره، صوفي آخر

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ص٢، والهجويري، كشف المحجوب ص١٩٦.
(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ص٢. (٣) المصدر نفسه ص٣.
(٤) المصدر نفسه ص٢.

معاصر له هو أبو الحسن الهجويري (ـ٤٦٥هـ؟/ ١٠٧٢م؟)، الذي هاله ما لحق بالتصوف من أدران وخزعبلات، مما دفعه إلى القول: «إن هذا العلم قد اندرس في الحقيقة في زماننا هذا»[١]. ثم يصور الهجويري حال المتصوفة في هذا العصر بقوله: «وقد أوجدنا الله عزّ وجلّ في زمان أسمى أهله الهوى شريعة، وطلب الجاه والرياسة والتكبر عزاً وعلماً، ورياء الخلق خشية، وإخفاء الحقيقة في القلوب حلماً، والنفاق زهداً، والتمني إرادة، وهذيان الطبع معرفة، وحركات القلب وحديث النفس محبة، والإلحاد فقراً، والجحود صفوة، والزندقة فناء، وترك شريعة محمد ﷺ طريقة، حتى احتجب أرباب المعاني بينهم على حين صارت الغلبة لهم»[٢].

وإذا كان القشيري في رسالته في التصوف، والهجويري في كشف المحجوب، قد صورا حالة التصوف في هذا العصر، فإن ما جاء في كتابيهما من شرح لمبادئ التصوف المعتدل، الذي يجمع ما بين الحقيقة والشريعة، يعد محاولة جادة منهما لإصلاح ما لحق بالتصوف من بدع وآفات. وقد أتت حركة الإصلاح هذه أكلها عندما تزعمها أبو حامد الغزالي، إذا استطاع أن يعيد للتصوف الصفاء والنقاء. ومن أقطاب الصوفية في هذا العصر: أبو القاسم القشيري، وأبو الحسن الهجويري، وأبو نعيم الأصبهاني، وأبو علي الفارمذي (ـ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م)، وأبو الحسن البوشنجي (ـ٤٦٧هـ)، وأبو الحسن الخرقاني (ـ٤٢٥هـ)، وأبو الفضل الختلي (ـ٤٣١هـ/ ١٠٣٩م)، وأبو حامد الغزالي (ـ٥٠٥هـ/ ١١١١م).

---

(١) الهجويري، كشف المحجوب ص١٩٧.

(٢) المصدر نفسه ص١٩٩.

الفصل الرابع

حياة إمام الحرمين الجويني[1]

(٤١٩ ـ ٤٨٧/١٠٢٨ ـ ١٠٨٥)

○ اسمه ونسبته:

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيّويه، السِّنْبِسي، الطّائي، الجُوَيْني، النَّيْسَابوري.

وقد ذكرت بعض كتب التراجم والطبقات نسب الجويني مختصراً،

(١) انظر في ترجمة الجويني: الصريفيني، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور ص٣٣٠، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٧٨، والسمعاني، الأنساب ج٢ ص١٢٩، وياقوت الحموي، معجم البلدان ج٢ ص١٩٢، وابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص١٨، والعبادي، طبقات فقهاء الشافعية ص١١٢، والباخرزي، دمية القصر ج٢ ص٢٤٦، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٧، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١٠ ص١٤٥، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٢٩، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٦٨، العبر في خبر من غبر ج٣ ص٢٩١، وابن هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية ص١٧٤، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج٥ ص١٦٥، والأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٧، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨، وابن الوردي، التاريخ ج١ ص٣٨٣، وابن النجار، ذيل تاريخ بغداد ص٨٥، واليافعي، مرآة الجنان ج٣ ص١٢٣، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج٥ ص١٢١، وابن قنفذ، الوفيات ص٢٥٧، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٥، وطاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ج١ ص٢٦، ج٢ ص٩٧، ٢٩٨، وابن العماد، شذرات الذهب ج٣ ص٣٥٨، والخوانساري، روضات الجنات ص٤٦٣، والبغدادي، هدية العارفين ج١ ص٦٢٦، ومحمد الحسني المكي، العقد الثمين ج٥ ص٥٠٧، وعماد الدين بن أبي الفداء، المختصر في أخبار البشر ج٢ ص١٩٦، ودائرة المعارف الإسلامية ج٧ ص١٧٩، وفوقية حسين، الجويني، إمام الحرمين، ومحمد الزحيلي، الإمام الجويني.

فوقفت عند الجد الأول يوسف[1]، وهذا الاختصار لا ضير فيه، أما ما ذكره السّبكي في طبقاته وطاش كبرى زاده في مفتاحه للسعادة من أن الجد الثاني للجويني هو محمد بدلاً من عبد الله[2]، فهو بمثابة خرق لما أجمع عليه أصحاب التراجم الآخرون[3]، ومما يعزّز هذا أنّ التفرد من السُّبكي وطاش كبرى زادة لا يعتد به، ما ذكره المترجمون لوالد الجويني الشيخ أبي محمد الجويني بما فيهم السبكي نفسه، من أن هذا الجد هو عبد الله[4].

ويُنسب إمام الحرمين إلى بلدة جُوَيْن[5]، فيقال له: الجويني، لكن العادة جرت أن يُنسب العلماء والأعلام إلى الضُّيَع أو المدن أو البلدان التي ولدوا بها، أو حلوا أو توفوا بها، وإمام الحرمين لم يثبت له شيء من ذلك بالنسبة إلى جوين، لذا فإنه على الأرجح قد ورث هذه النسبة من والده أبي محمد الجويني، الذي ولد بجوين ونشأ فيها[6].

ويُنسب إمام الحرمين وإن بدرجة أقل، إلى مدينة نيسابور[7] مسقط رأسه، وفي هذه المدينة نشأ وترعرع، وقضى بها معظم حياته متلقياً للعلم ومدرساً له، ومن نيسابور كان ينطلق إلى البلدان الأخرى ومن ثم يعود إليها.

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٧٨، والسمعاني، الأنساب ج٢ ص١٢٩، والأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٧، والصريفيني، المنتخب من السياق ص٣٣٠.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٥، وطاش كبرى زادة، مصباح السعادة ج٢ ص٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه ج٥ ص٧٣.

(٤) انظر السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٧٣.

(٥) جُوَيْن: اسم كورة على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، تسميها أهل خراسان كويان، فعرّبت فقيل جوين، وحدودها تتصل ببيهق، وتشتمل جوين على العديد من القرى، وتبعد عن نيسابور عشرة فراسخ.
قارن عنها: ياقوت الحموي، معجم البلدان ج٢ ص١٩٢، والسمعاني، الأنساب ج٢ ص١٢٨.

(٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان ج٢ ص١٩٣.

(٧) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٥، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٧٨.

وينسب الجويني أيضاً إلى أصله العربي فيقال له: السِّنْبِسي الطائي[1]، وسِنْبِس قبيلة عربية معروفة من طي، لكن هذه النسبة لم تشتهر وتكاد لا تذكر إلّا في معرض ذكر نسب إمام الحرمين كاملاً.

○ كنيته ولقبه:

اشتهر الجويني بكنية أبي المعالي[2]، وهذه الكنية لم يتكنَّ بها الجويني لولد سمّاه بهذا الاسم، فلم يكن له من الأولاد الذكور إلّا ولدٌ وحيدٌ اسمه أبو القاسم المظفر، وربما اكتسب الجويني هذه الكنية لنبوغه المبكر، وللمكانة الرفيعة التي تبوأها بين أقرانه رغم حداثة سنه[3].

ولقب الجويني بثلاثة ألقاب: الأول ـ وهو أقل اشتهاراً، نادراً ما كان يشار إليه به ـ وهو ضياء الدين[4]. أما اللقب الذي لازمه واشتهر به فهو إمام الحرمين.

وقد أكثر أصحاب التراجم والفقهاء والمتكلمين في معرض حديثهم عن الجويني وآرائه من ذكره بهذا اللقب شهرةً واختصاراً[5]. وقد حاز الجويني هذا اللقب إثر هروبه من نيسابور بعد الاضطهاد الذي تعرض له الأشاعرة على يد عميد الملك الكندري، فلجأ إلى الحجاز، وأخذ يتنقل ما بين المسجد الحرام في مكة المكرمة، والمسجد النبوي في المدينة المنورة[6].

واللقب الثالث للجويني هو فخر الإسلام[7]، لكن هذا اللقب نادراً ما

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص٨، وابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٥٣٥.

(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٠، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٧.

(٣) فوقية حسين، الجويني ص١٢، ومحمد الزحيلي (نقلاً عن فوقية حسين)، الإمام الجويني ص٤٥.

(٤) الباخرزي، دمية القصر ج٢ ص١٩٦، والذهبي، العبر ج٣ ص٢٩١، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٧، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٥.

(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٧، والسمعاني، الأنساب ج٢ ص١٢٩.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ج٣ ص٣٥٩.

(٧) الصريفيني، المنتخب من السياق ص٣٣١، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٧٨.

يذكر في سيرة إمام الحرمين، وكأنه من الألقاب الفخرية التي تدل على مكانة ورفعة صاحبها.

○ ولادته وتاريخها:

لم يأتِ أحد من الذين استفاضوا في عرض سيرة إمام الحرمين على ذكر البلدة التي ولد بها، ويستبعد أن يكون الجويني قد ولد في جوين، لأن والده قد ترك هذه البلدة وتوجه أولاً إلى نيسابور ثم غادرها إلى مرو، وعاد إلى نيسابور وقعد للتدريس والفتوى عام ٤٠٧هـ/١٠١٦م، ولما كان الجويني قد ولد عام ٤١٩هـ/١٠٢٨م، فإنَّ إمام الحرمين يكون، على الأرجح، قد ولد في نيسابور مكان إقامة والده[١].

اختلفت الأخبار الواردة في كتب التراجم حول تاريخ ولادة الجويني، فهناك فريق ـ وهو الأكثر قرباً من عصره الجويني ـ قد حدد أن هذا الإمام قد ولد في الثامن عشر من المحرم عام أربعمائة وتسعة عشر، وأجمع هذا الفريق على أن الجويني قد عاش تسعة وخمسين عاماً، وأنه توفي سنة ٤٧٨هـ[٢].

أمّا الفريق الثاني فقد ذهب إلى أن الجويني قد ولد سنة أربعمائة وسبع عشرة، وفي الوقت نفسه قرر هؤلاء أنه توفي سنة ٤٧٨هـ، وكان عمره آنذاك تسعة وخمسين عاماً[٣].

فإذا أخذنا بعين الاعتبار، أن الفريقين قد أجمعا على أن الجويني قد توفي عام ٤٧٨هـ عن عمر وقدره تسعة وخمسين عاماً، يتبين لنا عدم صحة ما ذهب إليه الفريق الثاني، ونقرر في الوقت نفسه أن ولادة الجويني كانت عام ٤١٩هـ[٤].

---

(١) انظر أيضاً: فوقية حسين، الجويني ص٢١.

(٢) الصريفيني، المنتخب من السياق ص٣٣١، والسبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٨ ـ ١٨١، وطاش كبرى زادة، مصباح السعادة ج٢ ص٢٩٩.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨.

(٤) انظر أيضاً: فوقية حسين، الجويني ص٢٢، ومحمد الزحيلي، الإمام الجويني ص٤٤ ـ ٤٥.

○ أسرته:

نشأ الجويني في أسرة ضيقة، لم يعرف منها إلّا والده وأمه، وأحد أعمامه. أما نسله، فقد ذكرت المصادر أنه لم يكن كثير الولد، وأنه أنجب ولداً ذكراً هو المظفر[1] أبو القاسم، وابنة تزوجها هبة الله بن سهل البسطامي[2] (٥٣٣هـ/ ١١٣٨م).

○ والده: أبو محمد الجويني (٤٣٨هـ/ ١٠٤٦م):

هو عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد السنبسي، الطائي، الجويني، نسب إلى جوين مسقط رأسه[3]. وينسب أيضاً إلى القبيلة العربية سنبس، وهي من طي، مما يدل على الأصل العربي لهذا الإمام ولابنه إمام الحرمين.

نشأ أبو محمد الجويني في بلدته جوين، وفيها تلقى علومه الأولى، فقرأ الأدب على والده الأديب يوسف بن عبد الله[4]، وأخذ الفقه عن أبي يعقوب الأبيوردي[5] (ـ٤٠٠هـ؟/ ١٠٠٩م؟) ثم غادر جوين وتوجه إلى نيسابور، وفيها لازم أبا الطيب الصعلوكي[6]، ودرس عليه الفقه وتبحّر فيه. بعد ذلك رحل أبو محمد الجويني إلى بلدة مرو، قاصداً القفال الصغير المروزي[7]، حيث كان حاملاً لواء طريقة أهل خراسان في المذهب الشافعي، وقائماً بأعبائها، فلازمه حتى تخرج به مذهباً وخلافاً، وأتقن طريقته في المذهب. ثم عاد إلى نيسابور عام ٤٠٧هـ[8] ولم يغادرها إلى حين وفاته، وفي نيسابور عقد له مجلس الفتوى والتدريس والمناظرة[9].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٣٣٠.
(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٥٢١ ـ ٥٣٠) ص٣٤٠.
(٣) السمعاني، الأنساب ج٢ ص١٢٩.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص٤٧.
(٥) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٦٥.
(٦) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص٥٥.
(٧) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٦٦.
(٨) المصدر نفسه ج١ ص١٦٦.
(٩) ابن كثير، البداية والنهاية ج١ ص٥٥.

وكانت جلساته تتوزع على الفقه والأدب والتفسير والحديث، فتخرّج به جماعة كثيرون منهم ابنه عبد الملك الجويني[1].

صنّف أبو محمد الجويني تصانيف عدة، منها: الفروق، والسلسلة، والتبصرة، والتذكرة، ومختصر المختصر، وشرح الرسالة، وشرح عيون المسائل، والتفسير الكبير، وكتاب المحيط[2].

ولا نبالغ إن قلنا: إن أهم مؤلف له هو كتاب المحيط، إذ تمرد فيه على تقييدات المذاهب الفقهية الأربعة، وعزم على عدم التقيد بمذهب منها، وقد مضى الجويني قدماً في إنجاز هذا المؤلف، إلّا أن الحافظ أبا بكر البيهقي (ـ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) قد حال دون إكمال هذه المحاولة الرائدة، فقد سارع البيهقي عندما وقعت بيده ثلاثة أجزاء من المحيط إلى تحرير رسالة لأبي محمد الجويني بيّن له فيها الأوهام والأخطاء الحديثية في المحيط، فلما وصلت هذه الرسالة إلى الجويني أمسك عن إكمال المحيط وشكر البيهقي على حسن صنيعه[3].

وكان للشيخ أبي محمد الجويني الأثر البارز في صقل شخصية ابنه عبد الملك، ويتمثل هذا الأثر في المسارات الفكرية الآتية:

* اختياره لمذهب الشافعي في الفروع، ودفاعه عنه في كتبه الفقهية والأصولية، والمناظرة له أمام أقطاب المذاهب الفقهية الأخرى.

* إعلاؤه لشأن العقل، والركون إليه في النظر إلى الوحي، قرآناً كان أم سنّة، مما دفع به إلى الإكثار من استخدام الأقيسة والقواعد المنطقية في تقريراته الفقهية والأصولية، هذا من جهة، وإلى انتقاد آراء سابقيه من الأئمة حتى ولو كانوا من الشافعية أو الأشاعرة من جهة أخرى، وهذا جلي وواضح في كتبه الأصولية، وعلى الأخص في: البرهان في أصول الفقه، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، والعقيدة النظامية.

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص٤٧.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٧٦.

(٣) المصدر نفسه ج٥ ص٧٧، وانظر نص الرسالة ص٧٧.

* عفّة نفسه وزهده وتصوفه، واتقاؤه الشبهات أسوة بوالده الذي كان يؤدي زكاته مرتين في العام الواحد خوفاً من النسيان[1]، وعدم اتكائه على الحائط المشترك بين بيته وبين الجيران[2].

○ والدته:

كانت والدة إمام الحرمين الجويني جارية اشتراها والده من كسبه الحلال[3]، إذ حرص على أن يكون ثمنها من الأجر الذي كان يتقاضاه من نسخ الكتب الخالي من أي شبهة، وكانت هذه الجارية موصوفة بالصلاح والتقوى. كذلك حرص والد إمام الحرمين على أن لا يطعمها إلّا مما يتأكد أنه حلال خالص، ثم حملت هذه الجارية بالجويني الابن، فزاد الشيخ أبو محمد من رعايتها، وكان يوصيها بالابتعاد عن كل ما فيه شبهة، سواء فيما يتعلق بها أو بولدها[4].

ويروى أنها انشغلت ذات يوم عن وليدها بإعداد الطعام لوالده، فبكى إمام الحرمين، فسلمته إلى جارية أخرى للجيران كانت تزورهم، فأرضعته مصّة أو مصتين، فلما رآها والده، أنكر عليها ذلك، وقال لها: «هذه الجارية ليست ملكاً لنا، أوَ ليس لها أن تتصرف في لبنها، ولم يأذن لها أصحابها بذلك». ثم أخذ الشيخ ابنه وقلبه رأساً على عقب، وأخذ يدلك بطنه ويضع يده في فيه حتى استفرغ ما في جوفه من حليب جارية الجيران[5].

وكان إمام الحرمين يذكر هذه الحادثة في مجالسه العلمية، فإذا توقف في مناظرة، أو خانته فكرة ما، يقول: «هذا من بقايا تلك المصّة»[6].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٧٤. (٢) المصدر نفسه ج٥ ص٧٤.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩.

(٤) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ج٣ ص٢٦٠.

(٥) انظر تفاصيل هذه الرواية في: ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩، والسبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٨، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨، وابن العماد، شذرات الذهب ج٣ ص٢٦٠، وطاش كبرى زادة، مصباح السعادة ج٢ ص٢٩٨.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨.

○ ابنه أبو القاسم (٤٩٣هـ/١٠٩٩م):

هو المظفر بن عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو القاسم الجويني، ولد بالري، وحُمل صغيراً إلى نيسابور، نشأ في حجر والده، وسمع منه، وتربّى على الفضل والعلم والأدب[١]. سمع صحيح البخاري من أبي سهل الحفصي (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، وسمع أيضاً من طاهر الشحامي[٢] (٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م). وإجمالاً فإن أخبار هذا الابن قليلة، والظاهر أنه لم يبلغ من الشهرة ما يدفع المؤرخين إلى الاعتناء بأخباره. وقد قتل المظفر مسموماً[٣]، لكن تفاصيل هذه الحادثة أيضاً لم ينشغل بها أصحاب التراجم.

وبوفاة المظفر، انقطع نسل إمام الحرمين من جهة الذكور، مما دفع السبكي إلى القول: «وفي أن آثار جدِّه واجتهاده في دين الله، يدوم إلى يوم الساعة، وإن انقطع نسله من جهة الذكور ظاهراً، فنشر علمه يقوم مقام كل نسب ويغنيه عن كل نشب مكتسب»[٤].

○ ابنته:

لم تذكر المصادر اسم ابنة إمام الحرمين، وإنما جاء ذكرها في معرض ترجمة زوجها أبي محمد البسطامي[٥] (٥٣٣هـ/١١٣٨م). وهو هبة الله بن سهل بن عمر بن القاضي محمد أبي عمر البسطامي، المعروف بالسيدي، نسبة إلى السيد أبي الحسين محمد بن علي الهمذاني المعروف بالوضيء[٦]. كان عالماً خيِّراً ديِّناً، كثير العبادة والتهجد، لكنه كان عسر الخلق، يكره الرواية، وما كان أحد يقرأ عليه إلّا بالشفاعة والجهد الجهيد[٧]. توفي في نيسابور.

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٣٣٠.
(٢) المصدر نفسه ج٥ ص٣٣٠.
(٣) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٨.
(٤) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٢.
(٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٥٢١ ـ ٥٣٠) ص٣٤٠.
(٦) السمعاني، الأنساب ج٣ ص٣٥٦.
(٧) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٥٢١ ـ ٥٣٠) ص٣٤٠.

○ عمّه أبو الحسين الجويني (٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م):

علي بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو الحسين، المعروف بشيخ الحجاز[١]. كان صوفياً، اشتغل بالحديث والتصوف، وألّف كتاباً في الصّوفية سمّاه كتاب السلوة[٢]. رحل في طلب العلم، وسمع الكثير من العلماء والمحدثين ومنهم: أبو عبد الرحمن السلمي، وأبو محمد الجويني، وأبو نعيم الإسفراييني. روى عنه زاهر ووجيه الشحّاميان، ومحمد بن الفضل الفراوي[٣]. وكان قد عقد له مجلس الإملاء في خراسان[٤].

في هذه الأسرة، نشأ إمام الحرمين، إلّا أن الأثر الأكبر لها في شخصية الجويني مرده إلى والده أبي محمد الجويني، الذي حرص على تربية ابنه تربية صالحة، وأحفظه القرآن في صغره، ويسّر له علوم الفقه والأدب واللغة.

○ رحلته في طلب العلم:

سبق القول: إن الجويني لم يولد في جوين، وإنما ولد على الأرجح في نيسابور، لذا يمكن القول أيضاً: إن بداية تحصيله العلمي قد بدأ في هذه المدينة، إذ تتلمذ على والده، وأخذ عنه علوم الأدب والفقه والتفسير والخلاف والأصول[٥].

وبقي الجويني على هذا الحال إلى أن توفي والده، فأُقعد مكانه للتدريس وهو لم يتجاوز العشرين من عمره[٦]، مستفيداً مما حصله عن والده من علوم، ومتبعاً للمنهجية العلمية الدقيقة التي اكتسبها منه، حيث عُرف إمام الحرمين منذ بداية تلقّيه العلم بميله إلى النقد، وظهر هذا الميل في مجالس والده، فكان يرفض كل رأي لا يقبله عقله، ولو كان هذا الرأي لكبار الأئمة أو لوالده[٧].

---

(١) السمعاني، الأنساب ج٣ ص١٢٩. (٢) المصدر نفسه ج٣ ص١٢٩.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٢٩٨.
(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٦١ ـ ٤٧٠) ص١٢٤.
(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٥.
(٦) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٩.
(٧) المصدر نفسه ج٥ ص١٨٠، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨٤.

وكان والده لا ينزعج من ذلك، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ كان يعزّز هذا المنحى عنده ويثني عليه[1].

وتتلمذ الجويني في هذه الفترة على أبي القاسم الإسفراييني المعروف بالإسكاف، الذي كان يلقى الدروس في الأصلين بالمدرسة البيهقية وفق أصول الفقه الشافعي، وأصول الدين الأشعري، فعلّق عليه في هذين الأصلين أجزاء معدودة[2].

ولم تكن ثقافة الجويني في الأصول مبنية فقط على ما حصله من الإسكاف، وإنما ارتكزت هذه الثقافة في المقام الأول على القراءات الذاتية له، إذ قام الجويني بقراءة مجلدات عديدة لسابقيه في هذين العلمين، فقد روى عنه أنه قال: «كنت علقت عليه [على الإسكاف] في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة»[3]. ويقول في موضع آخر: «ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر [الباقلاني] وحده اثنتي عشرة ألف ورقة»[4].

ولم يكتف الجويني بالتحصيل عن والده وأبي القاسم الإسفراييني، إذ كان يواظب أيضاً على مجلس الأستاذ أبي عبد الله الخبازي، ويقرأ عليه القرآن وعلومه[5].

ولم يغفل الجويني في هذه الفترة دراسة الحديث النبوي وسماعه، فقد سمع الحديث أولاً من والده، ثم سمعه من أبي حسان المزكي، وأبي سعد البصروي، ومنصور بن رامش، وفضل الله الميهني، وأبي سعد بن عليك[6].

○ رحلته إلى بغداد والحجاز:

بقي الجويني في نيسابور متلقياً للعلم ومدرساً له في آن واحد، إلى أن

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٩.

(٢) المصدر نفسه ج٥ ص١٦٩، ١٧٥.

(٣) المصدر نفسه ج٥ ص١٧٥.

(٤) المصدر نفسه ج٥ ص١٨٥.

(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨٠.

(٦) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣١.

حلّت المحنة الكبيرة بالأشاعرة في نيسابور عام ٤٤٥هـ/١٠٥٣م كما سبق ذكره[١]. وقد علم الجويني أن أمراً قد صدر باعتقاله إلى جانب عدد من أقطاب الأشاعرة، فخرج من نيسابور خِفية وتوجّه إلى كرمان أولاً[٢]، ومنها توجّه إلى بغداد، ومن ثم إلى الحجاز[٣].

لكن الأخبار عن رحلته إلى كرمان تكاد تكون معدومة، حيث اكتفت المصادر بأنه التحق بالعسكر هو وطائفة من مشايخ الأشاعرة. ويبدو أن الجويني لم يطل المكوث في كرمان، إذ دخل بغداد وقت دخول الغزّ الأتراك لها عام (٤٤٧هـ/١٠٥٥م)[٤]، فتكون المدة التي قضاها منذ خروجه من نيسابور إلى كرمان ومن ثم إلى بغداد عامين كاملين.

وفي بغداد سمع إمام الحرمين من أكابر علمائها وأخذ عنهم العلم. لكن المصادر لم تذكر أسماء هؤلاء العلماء أو الشيوخ، ولم تحدد المدة التي قضاها في هذه المدينة، وكل ما ذكر عنه في بغداد أنه سمع من أبي محمد الجوهري[٥] (٤٥٤هـ/١٠٦٢م). ويمكن القول: إن المقام في بغداد لم يطب للجويني، إذ قامت الحنابلة في السنة نفسها التي دخل فيها بغداد بالتصدي للشافعية والأشاعرة، وأنكروا عليهم الجهر بالبسملة والترجيع في الأذان والقنوت، ولم يقوَ الشافعية على حضور الجمعة أو الجماعات[٦]. لذا آثر الجويني ترك بغداد والتوجُّه نحو بلاد الحجاز.

وأخذ الجويني في الحجاز يتنقل ما بين الحرم المكي والحرم المديني، لذا لقب بإمام الحرمين كما ذكرنا سابقاً[٧]. لكن الذي يدعو إلى التوقف، أن

---

(١) انظر ص٣٠ ـ ٣٤.
(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٢ ص٢١٠.
(٣) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ج٣ ص٣٥٩.
(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٢٢٧.
(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٠.
(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج٩ ص٦١٤.
(٧) انظر ص٥٦.

بعض المصادر حددت المدة التي قضاها إمام الحرمين بالحجاز بأربع سنين[1]. لكن من المقطوع به أن الجويني لم يرجع إلى نيسابور إلّا بعد وفاة طغرلبك (٤٥٥هـ/١٠٦٣م) ومقتل عميد الملك الكندري عام (٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، إذ شارك إمام الحرمين في المؤتمر الذي عقد في مكة في أثناء موسم الحج، وضم إلى جانب الجويني أربعمائة شيخ وعالم وقاضٍ من الأحناف والشافعية، وأعلن أبو القاسم القشيري في هذا المؤتمر مقتل الكندري وتقطيعه إرباً إرباً[2]. لذا يمكن القول: إن الجويني قد بقي في الحجاز حتى سنة ٤٥٦هـ/١٠٦٣م، وبذلك يكون أمضى عشرة أعوام بعيداً عن نيسابور، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنه وصل بغداد سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٥م وغادرها في هذه السنة، يكون الجويني قد أمضى في بلاد الحجاز تسع سنين، منها أربع سنين مجاوراً للحرم المكي كما أجمعت المصادر، أما السنين الخمسة الباقية فيحتمل أنه قضاها متنقلاً ما بين مكة والمدينة.

○ رجوع إمام الحرمين إلى نيسابور:

بعد وفاة السلطان السلجوقي طغرلبك، تولى أمر السلاجقة من بعده ابن أخيه السلطان ألب أرسلان، فسارع هذا السلطان إلى عزل عميد الملك الكندري وقتله عام ٤٥٦هـ/١٠٦٣م[3].

ثم استوزر هذا السلطان نظام الملك الذي كان شافعياً في الفروع وأشعرياً في الأصول، فبادر نظام الملك إلى رد الاعتبار للأشاعرة، وطلب من المبعدين منهم الرجوع إلى ديارهم، ثم بنى لهم وللشافعية النظاميات[4]. وعندما رجع الجويني إلى نيسابور طلب منه نظام الملك تولي التدريس بنظامية

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨٠، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٠، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٣ ص٣٩٢.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ج١٠ ص٣١.

(٤) انظر ص٤٣.

نيسابور[1]، فقبل ذلك وأقام فيها مجالس الوعظ والمناظرة والخطابة[2] إلى أن وافته المنية.

أمّا المدّة التي قضاها الجويني بالتدريس في النظامية، فلا يمكن الركون إلى ما ذكره السبكي وغيره من أصحاب التراجم، إذ حدّدوا هذه المدّة بثلاثين عاماً[3]، ذلك أن الجويني قد توفي عام ٤٧٨هـ، وبناء نظامية نيسابور قد تم عام ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م، فيكون الجويني قد درّس بالنظامية ما يقارب العشرين عاماً فقط، وليس كما ذكره السبكي وغيره.

وفي هذه الفترة توطدت العلاقة بين الجويني ونظام الملك[4]، ويظهر ذلك جلياً في كلمات المديح والثناء التي صدّر بها إمام الحرمين بعض كتبه وحملت اسم نظام الملك، كالعقيدة النظامية، وغياث الأمم في التياث الظلم، والمعروف أن نظام الملك قد عرف أيضاً بغياث الدولة.

وفي نيسابور، قُلّد الجويني زعامة الأشاعرة ورئاسة الشافعية على حد سواء[5]. ولم تقتصر زعامته على أصحابه من الأشاعرة والشافعية، وإنما امتدت لتشمل كامل نيسابور، إذ تروي المصادر أنه عندما زار الشيخ أبو إسحاق الشيرازي نيسابور، لقي من أهلها حفاوة بالغة وعلى رأسهم شيخ البلد إمام الحرمين[6].

وقبل أن نختم عرضنا لرحلات الجويني في الأقطار طلباً للعلم، من الضرورة بمكان أن نقف عند ما ذكره السبكي في هذا المجال. فقد أورد أن الجويني قد غادر إلى أصبهان بعدما دبّت الفرقة بين الأصحاب، ولكنه لم يوضح طبيعة هذه الفرقة ولا وقتها. ولا تسعفنا المصادر الأخرى لبيان حقيقة

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧١، وكذا قال ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.

(٤) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨١.

(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.

(٦) السبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٢٢٢.

هذا الخلاف الذي حصل بين أشاعرة نيسابور، لكن الرحلة ثابتة، والخلاف قد حصل. ويمكن أن يكون ما ورد في ترجمة أبي القاسم الدبوسي (٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م) توضيحاً لهذا الخلاف، فقد ذكر فيها أن الدبوسي هذا قد تكلم «مع أبي المعالي الجويني بنيسابور في مسألة، فآذاه أصحاب أبي المعالي، حتى خرجوا إلى المخاشنة، فاحتمل الدبوسي وما قابلهم بشيء، وخرج إلى أصبهان، فاتفق خروج أبي المعالي إليها في أثره في مهمّ يرفعه إلى نظام الملك، فجرى بينهما مسألة بحضرة الوزير نظام الملك، فظهر كلام الدبوسي عليه، فقال له: أين كلابك الضارية»[1]. والمعروف أن أبا القاسم الدبوسي من الشافعية الأشاعرة، لذا يمكن تفسير الفرقة التي حصلت بين الأصحاب التي أشار إليها السبكي، بالتوتر الذي حدث بين أبي المعالي الجويني وتلامذته من جهة، والشيخ أبي القاسم الدبوسي من جهة أخرى.

○ ثقافة الجويني:

لم تقتصر ثقافة إمام الحرمين عما أخذه من العلماء والمشايخ الذين تتلمذ عليهم، وإنما أدرك بذكائه الحاد، وذهنه الوقاد، أهمية التعلم والقراءات الذاتية في حياة العالم، وخير شاهد على ذلك، قوله عندما درس الأصلين على أبي القاسم الإسفراييني: «كنت علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة وطالعت في نفسي مائة مجلدة»[2]. ويقول في موضع آخر: «ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر [الباقلاني] وحده اثني عشر ألف ورقة»[3].

كذلك يُبين مزاحه مع تلميذه الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) هذا المنهج عند الجويني، فيحكى أنه قال يوماً للغزالي: يا فقيه، فرأى امتعاض الغزالي من هذا النعت، وكأنه رأى فيه تحقيراً لمنزلته العلمية، فبادره الجويني قائلاً: «افتح هذا البيت، ففتح مكاناً وجده مملوءاً بالكتب، فقال له: ما قيل لي يا

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٢٩٧، ولم أجد هذه الرواية في الأنساب للسمعاني.
(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٥.
(٣) المصدر نفسه ج٥ ص١٨٥.

فقيه حتى أتيت على هذه الكتب»[1].

ولا يخفى أن ثقافة الجويني لم تقتصر على العلوم الدينية، وإنما اتسعت لتشمل أغلب العلوم السائدة في عصره، فكتبه في علم الكلام وأصول الفقه والخلاف والجدل والمناظرة مليئة بالقواعد المنطقية والأقيسة الشرطية، والاستدلالات العقلية، وهذا لم يتأتَ له إلّا من بعد جهد ومعاناة في قراءة المنطق وتحصيل موضوعاته.

أما الفلسفة فكان إمام الحرمين على اطلاع واسع بمسائلها وإشكالياتها، والمتتبع لمصنفاته في علم الكلام، يجد كثيراً من الردود على الفلاسفة اليونانيين، والبراهمة، والطبائعيين. والجويني نفسه لا يخفي تمكنه من علوم الأوائل منطقاً كانت أم فلسفة، فهو يقول: «لقد قرأت خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نُهي أهل الإسلام عنها، كل ذلك في طلب الحق»[2]. والمعلوم أن علوم المنطق والفلسفة كان منهياً عنها منذ أيام الإمام الشافعي (٢٠٤هـ/ ٨١٩م) وتفسيره للفساد العقدي الشائع في عصره باشتغال الناس بلسان أرسطاطاليس[3].

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، أين حصّل الجويني هذه العلوم وعمّن أخذها؟ وهذا مما تصعب الإجابة عنه، إذ لم تشر المصادر إلى ذلك، لكن يمكن أن يكون الجويني قد حصّل علوم الأوائل في أثناء رحلاته إلى أصبهان ومرو وبغداد، إضافة إلى التحصيل الذاتي لها.

ولم يفت الجويني الاشتغال بالتصوف وطرقه[4]، رغم أنه لم يترك مؤلفاً في ذلك، وكان «الجويني في مجالسة الصوفية يبكي الحاضرين ببكائه،

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٥.

(٢) ابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص١٩، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٧١.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٢٠١ ـ ٢١٠) ص٣٣٩.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩، وطاش كبرى زادة، مصباح السعادة ج٢ ص٢٩٩.

لاحتراقه في نفسه وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار»[1]. فكأن الفترة التي أمضاها في مكة بين الصفا والمروة كانت فترة ممارسة الأحوال الصوفية، ليرتقي بنفسه بين مقاماتهم وما يترتب عليها من أحوال[2]. ويمكن أن يكون تصوف الجويني مؤثراً في سير تلميذه الغزالي على هذا الطريق في ختام حياته الفكرية.

مما سبق يتبين لنا أن إمام الحرمين كان عالماً موسوعياً، تمكن من ثقافة عصره عمقاً واتساعاً، وأغناها بآرائه الفقهية والأصولية.

○ أخلاقه ومناقبه:

اتصف الجويني بالعديد من الصفات الخلقية الحميدة، والمناقب العالية، التي تجعله مثال العالم بحق. وقد كان للتربية الصالحة التي عاشها الجويني في كنف والده، أثر عظيم في تهذيب نفسه، وتخلُّقه بالآداب الرفيعة، فقد حرص الشيخ أبو محمد على أن يوفر لابنه عبد الملك بيئة أسرية محصّنة بالمعايير والمبادئ الإسلامية، ويظهر ذلك واضحاً في موقف الوالد من المصّة التي رضع فيها إمام الحرمين من جارية الجيران، وإنكاره ذلك، وحمل ابنه على التقيُّؤ ليتخلص من شبهة الحرام التي لحقت بهذه المصة[3].

وسار الجويني على طريقة حميدة من أول عمره إلى آخره، وكان عاشقاً للعلم محباً للعلماء، ويطلب العلم للعلم والعمل، ففي العلم والتعلم كان يجد نفسه ومتعته. وكان من شدة تواضع الجويني لأصحابه وتلامذته أنه كان لا يجد ضيراً أو حرجاً في التعلم منهم، ومن صور هذا التواضع: أخذه عن تلميذه أبي نصر القشيري مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصايا[4]، وقراءته بعدما اشتهر وذاع صيته لكتاب إكسير الذهب في صناعة الأدب على مؤلفه أبي الحسن المجاشعي[5] (٤٥٢هـ/١٠٦٠م)، وحمله سرج دابة أبي

---

(١) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ج٢ ص٢٩٩.

(٢) فوقية حسين، الجويني ص٣٩. (٣) انظر ص٦٠.

(٤) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٣٠٨.

(٥) ابن العماد، شذرات الذهب ج٣ ص٣٥٩.

إسحاق الشيرازي ومشيه بين يديه كالخادم عندما زار نيسابور[١].

وتمسك أبو المعالي الجويني في مسيرته العلمية بأمانة كبيرة، وروح علمية عالية، فكان لا يجد حرجاً في عزو «الفائدة المستفادة إلى قائلها، ويقول: إن هذه الفائدة مما استفدته من فلان»[٢]. لكنه في الوقت نفسه كان لا يحابي أحداً في التزييف إذ لم يرض كلامه، ولو كان أباه أو أحداً من الأئمة المشهورين[٣]، إذ كثيراً ما كان يكرر في مجالسه عند القراءة من كتب والده: «هذه زلة من الشيخ رحمه الله»[٤].

كما عرف إمام الحرمين بكرمه، فقد كان «قانعاً باليسير في حياته، منفقاً ما كان له من الدخل على أجراء المتفقهة»[٥].

وقد انعكست الصفات الخلقية التي تحلى بها هذا الإمام على عاداته الشخصية، إذ كان يقول: «أنا لا أنام ولا آكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم ليلاً كان أو نهاراً، وآكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان»[٦].

○ مكانته وثناء العلماء عليه:

عاش إمام الحرمين في عصر كثر فيه العلماء الأعلام من مختلف المذاهب بعامة، والأقطاب الشافعية والأشاعرة بخاصة، إلا أنهم لم يبلغوا من الشهرة الدرجة التي بلغها الجويني، ففي وقت قصير نسبياً، تمكّن بواسع علمه، وعمق ثقافته، من دفع أقرانه من الشافعية والأشاعرة على حد سواء، إلى الاعتراف بعلو مكانته، وأقروا له بزعامتهم ورئاستهم، إذ «قُلِّد زعامة الأصحاب ورياسة الطائفة»[٧].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٢٢٢.
(٢) المصدر نفسه ج٥ ص١٨٠.
(٣) المصدر نفسه ج٥ ص١٨٠.
(٤) ابن العماد، شذرات الذهب ج٣ ص٣٦٠.
(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٥ ـ ١٧٦.
(٦) المصدر نفسه ج٥ ص١٧٩.
(٧) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٧.

كذلك تولى الجويني مناصب أخرى، كان أغلب معاصريه يحرصون على توليها، ومن هذه المناصب: أمور الأوقاف، والمحراب، والمنبر، ومجلس التذكير يوم الجمعة، والخطابة[1].

ومما يؤكد المكانة العالية التي تبوأها هذا الإمام، أنه عندما بُنيت نظامية نيسابور، طُلب إليه تولي إدارتها، والتدريس بها، والخطابة والمناظرة بها[2].

وكان لتولِّي الجويني أمر هذه النظامية دور كبير في نجاحها، وإقبال الطلبة عليها من كل حدب وصوب، ويذكر المؤرخون أن أعداد الطلبة في هذه المدرسة أيام إمام الحرمين كان يصل إلى نحو من أربعمائة رجل من الأئمة والطلبة[3].

وقد أطنب أصحاب الطبقات والتراجم في ذكر عبارات المديح والثناء، وكذلك الأشعار في حق الإمام الجويني، وأكثرهم مبالغة في ذلك مؤرخ الأشاعرة والشافعية تاج الدين السبكي، ومن عبارات المبالغة في المديح والثناء التي حشد بها السبكي ترجمة إمام الحرمين:

«إمام الأئمة على الإطلاق عجماً وعرباً... هو البحر وعلامة درره الفاخرة، والسماء وفوائده التي أنارت الوجود نجومها الزاهرة». وفي موضع آخر يقول: «من ظنّ أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته، فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس ما يدري ما يقول»[4]. ثم نظم فيه شعراً فقال:

أبداً على طرف اللسان جوابه ... فكأنما هي دفعة من صيّب
يغدو مساجله بعزة صافح ... ويروح معترفاً بذله مذنب[5]

ولأبي إسحاق الشيرازي أقوال تبين تقديره لإمام الحرمين، إذا قال له في

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.
(2) المصدر نفسه ج٣ ص١٦٨.
(3) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٩.
(4) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٦٥.
(5) المصدر نفسه ج٥ ص١٦٥.

أثناء زيارته لنيسابور: «أنت الآن إمام الأئمة»[1]. وفي مناسبة أخرى قال له: «يا مفيد أهل المشرق والمغرب، لقد استفاد من علمك الأولون والآخرون»[2].

ثم خاطب جمعاً من أهل نيسابور قائلاً: «تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان»[3].

أما أبو عثمان الصابوني، وقد سمع كلام إمام الحرمين في أحد المحافل فقد قال: «صرف الله المكاره عن هذا الإمام، فهو اليوم قرة عين الإسلام، والذاب عنه بحسن الكلام»[4].

ولا يعيب مديح الجويني أنه صدر من تلميذ له هو أبو القاسم القشيري، إذ قال فيه: «لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة لاستغني بكلامه هذا عن إظهار المعجزة»[5].

وقد بالغ الباخرزي صاحب الدمية كثيراً عندما قال في الجويني: «ولم يخرج مثله المفتيان، عنيت النعمان بن ثابت ومحمد بن إدريس، فالفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وحسن بصره بالوعظ للحسن البصري... إذا تصدر للفقه فالمزني من مزنته قطرة، وإذا تكلم فالأشعري من فروته شعرة»[6].

أما أبو محمد الجرجاني فقد وصفه قائلاً: «إمام عصره، ونسيج وحده، ونادرة دهره، عديم المثل في حفظ لسانه»[7].

ومن الأشعار التي قيلت مدحاً لإمام الحرمين:

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.
(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٧٠.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٣.
(٤) المصدر نفسه ج٥ ص١٧٤.
(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨٢.
(٦) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٣.
(٧) المصدر نفسه ج٥ ص١٧٣.

دعوا لبس المعالي فهو ثوب على مقدار قدّ أبي المعالي[1]

ومنها:

لم تَرَ عَيْني أحداً تحت أديم الفلك
مثل إمام الحرميـ ـن الندب عبد الملك[2]

○ **المطاعن التي أثيرت بحق إمام الحرمين:**

أوردت بعض كتب التراجم والطبقات، جملة من المواقف الفكرية، أثارها الجويني في مصنفاته الأصولية، ومجالسه العلمية، وهذه المواقف تمسك بها بعض خصوم الأشاعرة، للحط من المكانة العلمية التي حازها هذا الإمام، وتتلخص هذه المطاعن بما يلي:

* **المطعن الأول: عودته إلى مذهب السلف في نهاية حياته:**

نقل ابن الجوزي الحنبلي، عن أبي سعد السمعاني، أن إمام الحرمين قد قال في أحد مجالسه: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم العظيم، وغصت في الذي نُهي أهل الإسلام عنها، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن رجعت من الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق، وكلمة الإخلاص: لا إله إلّا الله، فالويل الويل لابن الجويني، يريد نفسه»[3].

ويذكر الذهبي في تاريخه رواية أخرى بالمعنى نفسه، عن أبي الفتح الطبري الفقيه فيقول: «دخلت على أبي المعالي في مرضه فقال: اشهدوا علي

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٣.

(٢) ابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص١٩، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٧٠، وتاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٢، وابن النجار، ذيل تاريخ بغداد ص٩٠، والسبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٥.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٦.

أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف، وإني أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور».

وقد تناقلت كتب خصوم الأشاعرة أقوال الجويني هذه بقصد الحط من منزلته العلمية بخاصة، وللنيل من المذهب الأشعري بعامة، فقد فُهم من هذه النقول أن إمام الحرمين قد أدار ظهره للإسلام، وفهم أهل الظاهر لقضاياه، وسار في طريق وعر لا مكان فيه إلّا لما أثبته العقل، وهو طريق الفلاسفة. كذلك فهم خصوم الجويني والأشاعرة من هذه الأقوال، أن الجويني قد أدرك في نهاية حياته العلمية، فساد ما قضى معظم حياته يدافع عنه، وهو المعتقد الأشعري، لذا رجع إلى صحة المعتقد المتمثل بمذهب أهل السلف، والمنعكس في بساطته بالسلوك الديني للعجائز.

وقد دافع السبكي عن الإمام الجويني، وحاول رد هذا المطعن، مبيناً أن إمام الحرمين لم يقصد في أقواله هذه، الرجوع عن الفهم الأشعري للصفات الإلهية وفق المنهج التأويلي لها، إلى الاعتقاد بهذه الصفات على مذهب أهل الظاهر، لأن ذلك يؤدي إلى التجسيم[1]، والأحرى تفسير ذلك؛ بأن الإمام أراد في أقواله هذه فهم الصفات على ظاهرها، مع تنزيه صفات الخالق عن صفات المخلوقين[2].

لكن السبكي وإن تمعّر في الدفاع عن الجويني، إلّا أن ما قاله لا يقوى أمام ما ذكره الجويني في العقيدة النظامية، إذ يقول: «ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقلاً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع»[3].

وفي نص آخر يقول: «وإذا انصرم عصرهم ـ يعني عصر الصحابة ـ وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع،

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٩١، ١٩٢.
(٢) المصدر نفسه ج٥ ص١٩١.
(٣) انظر ص١٦٦..

فحق على ذي دين، أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى»[1].

ومن المسائل التي خالف الجويني فيها الأشاعرة، مسألة خلق أفعال العباد، إذ أثبت لقدرة العبد الحادثة تأثيراً حقيقياً في مقدورها[2]. وقد دفع ذلك بعض أقطاب الأشاعرة المتأخرين إلى مهاجمته والانتصار لشيخهم الأشعري، كالشهرستاني والرازي والآمدي والجرجاني[3].

*** المطعن الثاني: جهل الجويني بالحديث:**

نقل الذهبي في معرض ترجمة لإمام الحرمين، أنه «مع تبحره في الفقه وأصوله، لا يدري الحديث». واستدل على ذلك بما ذكره الجويني في كتاب البرهان في أصول الفقه، من أن حديث معاذ بن جبل في القياس، عندما أرسله الرسول ﷺ قاضياً إلى اليمن: «هو مدوّن في الصحاح، متفق على صحته»[4].

وقد تبنت فوقية حسين دفاع السبكي ورده هذه التهمة عن الجويني، فإن كان الجويني قد أخطأ في حديث واحد أو أكثر، فهذا ليس حجة على جهل الإمام بالحديث، فالجويني قد اشتغل بالفقه وأصوله، والخلافيات، وهذا يتطلب منه دراية تامة وعميقة بالحديث وعلومه. كما أن قول الجويني إن هذا الحديث مدوّن بالصحيح، قد يفهم منه، أنه مدوّن في الصحاح غير صحيح مسلم والبخاري، كصحيح سنن المصطفى لأبي داود، والجامع الصحيح المسمى سنن الترمذي[5].

والحق أن الجويني لم يكن عالماً متخصصاً بالحديث، وفي ذلك يقول

---

(1) انظر ص١٦٦. (2) انظر ص١٩٣.

(3) انظر: إشكاليات الجبر والاختيار عند الأشاعرة، دراسة في نظرية الكسب للمحقق ص١٧٨، ١٩٢، ٢١٠.

(4) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٣، وسير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٧٢.

(5) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٧، ١٨٨، وفوقية حسين، الجويني ص٢٠٦.

السمعاني: «وكان قليل الرواية للحديث معرضاً عنه»[1]. وأكد ذلك ياقوت الحموي في نقله عن السمعاني[2].

لكن الجويني لم يكن بدعاً من علماء الكلام والأصول في الإعراض عن الحديث وروايته، وإنما كان ذلك حال أغلب المتكلمين والأصوليين، وكان الكثير منهم لا يجد ضَيْراً من رواية الحديث بالمعنى لا بلفظه الثابت. والجويني لم يدّعِ أنه كان محدثاً من الطراز الأول، فإذا حكمنا على الجويني بالجهل في الحديث من خلال حديث واحد، والحديث ليس صناعته، فما الحكم الذي نصدره على محدثين كباراً جمعوا في سننهم ومسانيدهم ومعاجمهم أحاديث ضعيفة، وأحياناً موضوعة، ظانين أنها أحاديث صحيحة.

*** المطعن الثالث: قول الجويني إن الله لا يعلم الجزئيات:**

نُقل عن أبي عبد الله المازري، شارح كتاب البرهان في أصول الفقه، أن الجويني ذكر فيه: أن الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات»[3]. ويعقب المازري على ذلك قائلاً: «وددت لو محوتها بدمي»[4]. ثم يضيف قائلاً «إن الإمام الأشعري الكبير أبا القاسم القشيري حلف لا يكلمه أبداً، ونفي بسببها فجاور وتاب»[5].

ويرد السبكي هذا المطعن، مبيناً أنه هذه الروايات خرافات من طلبة الحنابلة، ثم بيّن أن «الأشاعرة قد أجمعوا على تكفير من يعتقد هذه المقالة، والإمام الجويني قد نص في كتبه الكلامية بأسرها على كفر من ينكر العلم بالجزئيات، وإنما وقع في البرهان في أصول الفقه شيء استطرده القلم إليه،

---

(١) السمعاني، الأنساب ج٢ ص١٣٠.

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان ج٢ ص١٩٣.

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٣، وسير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٧٢.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٣، وسير أعلام النبلاء ج١٨ ص٤٧٢.

(٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٣.

فهم منه المازري ثم أمرّ هذا»[1].

ثم عقد السبكي فصلاً مطولاً لينفي هذه التهمة عن الجويني[2]، وأنكر في الوقت نفسه أن يكون القشيري قد هجر الجويني بسبب ذلك، وما هذه الرواية عن القشيري إلّا من تخرصات ابن دحية الذي لا تقبل روايته، فهو من وُضّاع الحديث[3]. ولا يجد السبكي في مؤلفات إمام الحرمين ما يؤكد هذه التهمة، إذ يقول: «لقد فحصت عن كلمات هذا الإمام في كتبه الكلامية فوجدت إحاطة علم الله تعالى عنده بالجزئيات أمراً مفروغاً منه، وأصلاً مقرراً يكفر من خالفه فيه»[4].

أمّا ما ذكر عن الجويني في البرهان، فلم يكن نصاً صريحاً في عدم علم الله تعالى بالجزئيات، وإنما هو من باب استنتاجات المازري في شرحه للبرهان، والمازري من المغاربة، والمغاربة شديدو التعظيم لأبي الحسن الأشعري والإمام مالك، ويمكن أن يكون قد هاله معارضة الجويني للأشعري والإمام مالك في بعض المسائل الأصولية التي عرضت في البرهان[5]، لذا كان ما ذكر من باب التحامل على هذا الإمام.

إن هذا الدفاع، وإن صدر من أشعري متحمس لا ينفي موضوعيته إلى درجة كبيرة خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار، الصمت التام عن هذه المسألة من الأشاعرة المتأخرين عن الجويني، وهؤلاء لم يعتادوا السكوت عن مثل هذه المخالفات لمذهب الأشعري، خصوصاً وأن هؤلاء المتأخرين كالشهرستاني والرازي والآمدي والجرجاني، لم يغفروا للجويني قوله بنظرية الأحوال البهشمية، ومخالفته للشيخ الأشعري في القدرة الحادثة، وكونها مؤثرة حقيقة في الفعل الإنساني[6].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٨.
(٢) المصدر نفسه ج٥ ص١٩٢ ـ ٢٠٧. (٣) المصدر نفسه ج٥ ص١٨٥.
(٤) المصدر نفسه ج٥ ص١٩٣، وانظر: فوقية حسين، الجويني ص٢٠٧.
(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٩٢ ـ ١٩٣.
(٦) انظر: إشكاليات الجبر والاختيار عند الأشاعرة للمحقق ص١١٥.

* **المطعن الرابع: حيرته في مسألة الاستواء على العرش:**

سئل الإمام الجويني عن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1] فحاص وباص وقال: «كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه، فرد عليه أحد العارفين، لكن الضرورة في قلوبنا تطلب العلو ولا نلتفت يمنة ولا ميسرة، وما قال عارف قط يا ربّاه إلّا وسبقه نظره إلى فوق، فما كان من إمام الحرمين إلّا أن ضرب بكمه على السرير، وصاح بالحيرة والدهشة»[2].

ويبدي السبكي الدهشة من هذه الرواية، فهل يعقل أن من له مثل هذه المكانة في العلم بعامة، وفي علم الكلام بخاصة أن يعجز عن الإجابة عن هذه المسألة التي لا تحتاج إلّا أن نقول: «لا يقول عارف يا ربّاه إلّا قد غابت عنه الجهات، ولو كانت جهة فوق مطلوبة لما منع المصلي من النظر إليها، وشدد عليه في الوعيد عليها»[3]. ثم يتهم السبكي ناقلي الرواية بالدس والكذب، خاصة وأن فيهم قدراً من التحامل على الأشعري وأصحابه[4].

* **المطعن الخامس: رجوعه عن علم الكلام:**

روي عن الجويني أنه قال في أواخر حياته: «لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به»[5]. وهذا يعني أن الجويني قد أضاع عمره بعلم لا ينفع، وما العلم النافع إلّا ما اشتغل به أهل السلف بعيداً عن الكلام.

ويدفع السبكي هذا المطعن بأن بيّن أن هذه الرواية من المكذوبات على الإمام، وأن ناقليها متحاملون عليه[6]. ثم لا يجد السبكي ضيراً إن رجع

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٩٠، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ - ٤٨٠) ص٢٣٦، ٢٣٨.

(٣) المصدر نفسه ج٥ ص١٩٠، ١٩١.

(٤) المصدر نفسه ج٥ ص١٩٠.

(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٦، وابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص١٩، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ - ٤٨٠) ص٢٣٥.

(٦) السبكي، ج٥ ص١٨٦ - ١٨٧، وفوقية حسين، الجويني ص٢٠٩.

الجويني عن الكلام إن ظهر له الحق في هذا الرجوع[1].

ويمكن القول: إن الجويني لم يترك الكلام والاشتغال به، لكنه في أواخر حياته العلمية، قد مال إلى الاقتصاد في الكلام، وهذا يظهر جلياً في آخر مؤلفاته العقدية وهو العقيدة النظامية، إذ نجده يقف موقفاً وسطياً ما بين الأشاعرة وأهل السلف في أغلب القضايا الكلامية التي عالجها في هذا الكتاب.

○ وفاة الجويني:

أصيب الجويني قبل وفاته بمرض اليرقان عدة أيام، انقطع خلالها عن المجالس وحلقات التدريس بالنظامية[2]. ثم تعافى من المرض ورجع إلى التدريس والمناظرة، وأضفى ذلك سروراً بالغاً على تلامذته ومحبيه[3]. لكن المرض عاوده من جديد واشتد عليه، فزاد ضعفه، ولم يقوَ على مزاولة أعماله ثم نقل إلى بلدة بشتقان إحدى قرى نيسابور، وكانت معروفة باعتدال هوائها[4]. إلّا أن المرض تمكّن منه، وبدت عليه أحوال الموت، ثم توفي في هذه البلدة وقت صلاة العشاء في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربع مائة للهجرة[5]، وكان عمره تسعاً وخمسين سنة[6].

ثم نقل جثمان الجويني في تلك الليلة إلى نيسابور، وحمل في يوم الأربعاء بين الصلاتين إلى ميدان الحسين في المدينة[7]، وتقدم ابنه أبو القاسم المظفر الحشود الضخمة التي سارت في جنازته، وصلى عليه بعد جهد كبير لكثرة الجموع[8]. ثم أعيد إلى داره ودفن فيها، لكن جثمانه نقل فيما بعد إلى

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٧.
(٢) محمد الحسني، العقد الثمين ج٥ ص٥٠٧.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٠.
(٤) السمعاني، الأنساب ج١ ص٣٥٧، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩.
(٥) ابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص٢٠.
(٦) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٨.
(٧) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨١.
(٨) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٨.

مقبرة الحسين في نيسابور ودفن إلى جانب والده[1].

وكان لوفاة الجويني وقعاً شديداً على أهالي نيسابور، والبلاد المجاورة بعامة، وعلى تلامذته ومحبيه بخاصة، ففي يوم وفاته أغلقت الأسواق، وقعد الناس أياماً للعزاء «ووضعت المناديل عن الرؤوس عاماً، بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه من الرؤوس الكبار»[2].

أما تلامذته الذين كانوا يناهزون الأربعمائة، فقد غلب عليهم الحزن الشديد، وكسروا منبر الجويني بالجامع، ثم كسروا أقلامهم ومحابرهم، وكانوا يطوفون الشوارع وهم في حالة من الجزع المفرط[3]. وقد دفعت هذه الأعمال مبغضي الجويني إلى النيل منه والتعريض به[4].



(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩.
(٢) المصدر نفسه ج٣ ص١٦٩.
(٣) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨١.
(٤) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٩.

الفصل الخامس

شيوخ الجويني وتلامذته

○ أولاً: شيوخه

دأب إمام الحرمين منذ صغره على تحصيل العلم، وبذل من أجل ذلك جهداً عظيماً، فكان «يصل الليل بالنهار»[1] تلقياً عن كبار علماء ومشايخ عصره، واستمر الجويني في ذلك حتى بعد أن قعد للتدريس في مجلس والده، إذ كان يغتنم الفرص التي يكون فيها متحرراً من أعباء التدريس والوعظ والخطابة، ويذهب إلى مجالس العلماء. وفي ذلك ذكرت المصادر أنه بعد فراغه من التدريس كان يتوجه إلى المدرسة البيهقية، ويدرس الأصول على أبي القاسم الإسكاف الإسفراييني[2].

وكان الجويني أيضاً، لا يجد حرجاً في تحصيل العلم بعد أن ملأت شهرته الآفاق، إذ نجده قبل وفاته بتسع سنين، يذهب يومياً إلى دار أبي الحسن المجاشعي، ويقرأ عليه النحو من كتابه إكسير الذهب في صناعة الأدب[3].

كذلك كان إمام الحرمين لا يستصغر أحداً في علمه إلّا من بعد أن يسمع له، فإن أبان له عن علم واسع وعمق معرفة، أخذ عنه صغيراً كان أم كبيراً[4]. لذا نجده يأخذ عن تلامذة له، وينسب ما يأخذه إليهم[5].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٥.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٨.

(٣) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ج٣ ص٣٥٩.

(٤) المصدر نفسه ج٣ ص٣٦٠.

(٥) الأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص١٩٧.

ويلاحظ في هذا المقام، قلّة عدد العلماء الذين حصّل إمام الحرمين العلم عنهم، إذا ما قورن بعدد مشايخ بعض العلماء المعاصرين له، كالخطيب البغدادي (٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) والحافظ أبي بكر البيهقي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م). ويمكن عزو قلة مشايخ الجويني، إلى أنه قد حدّد منذ بداية تلقّيه العلم، اهتماماته العلمية بالفقه، وأصوله، وأصول الدين، ولواحقهما من جدل وخلاف ومناظرة. أما العلوم الأخرى التي تتطلب كثرة السماع من الشيوخ، كالحديث، والقراءات، فقد كان معرضاً عنها، إلّا فيما تتطلبه العلوم السابقة.
ومن مشايخ إمام الحرمين:

○ والده، أبو محمد الجويني، وقد تقدمت ترجمته[1].

○ أبو القاسم الإسفراييني[2] (٤٥٢هـ/ ١٠٦٠م):

هو عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان، الأصم، الإسفراييني، المعروف بالإسكاف نسبة إلى بلده إسكاف، كان من رؤساء متكلمي الأشاعرة، وأعيان الشافعية، والمبرزين في الفتوى، وكان يميل إلى الزهد والورع، وله قدم في النظر والتدريس مع ميل إلى طريق السلف. ومن غرائبه أنه قال؛ لو أن رجلاً وطئ زوجته معتقداً أنها أجنبية فعليه الحد. تتلمذ على الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وكان إمام الحرمين يلازمه ويقرأ عليه الأصول حتى تخرج بطريقته.

○ أبو عبد الله الخبّازي[3] (٣٧٢هـ - ٤٤٩هـ/ ٩٨٢ - ١٠٥٧م):

محمد بن علي بن محمد بن الحسن، المقرئ، النيسابوري، الخبّازي،

---

(١) انظر ص٥٨.

(٢) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٦٥، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٤١ - ٤٦٠) ص٣٢٨، والسبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٩٩، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٢٩، والصريفيني، المنتخب من السياق ص٣٤٢.

(٣) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٦٣، وابن نقطة، التقييد ص٩٠، والذهبي، تذكرة الحفاظ ج٣ ص١١٢٧، وابن الجزري، غاية النهاية ج٢ ص٢٠٧، والصفدي، الوافي بالوفيات ج٤ ص١٣٠.

ولد بنيسابور وقرأ القرآن على والده، وعلى أبي بكر الطرازي. وسمع أبي الحسن الماسرجي، وأبي محمد المخلدي، وأبي أحمد الحاكم، وسمع صحيح البخاري من الكشميهني. اختص بالقراءة حتى أصبح شيخ القراء في عصره، وتخرّج به كثير من العلماء. وكان الخبازي على علاقة وطيدة مع السلطان محمود الغزنوي، إذا واظب على زيارته في غزنة. صنّف الخبازي كتاب الأبصار، وضمّنه أصول الروايات وغرائبها. روى عنه الفراوي، وأبو القاسم الهذلي. وكان إمام الحرمين يبكر كل يوم قبل الاشتغال بالتدريس إلى مجلس الخبازي، ويقرأ عليه القرآن.

○ القاضي حسين[1] (٤٦٢هـ/١٠٦٩م):

حسين بن محمد بن أحمد، أبو علي المروذي (المرورّوذي)، المعروف بالقاضي حسين. كان فقيه خراسان في عصره وشيخاً للشافعية، ويقال له: حبر الأمة. وهو من وجوه المذهب الشافعي، كبير القدر، غوّاص على المعاني الدقيقة والفروع المستفادة.

تفقّه على أبي بكر القفال ولازمه، وكان من أنجب تلامذته وأوسعهم فقهاً، صنّف أسرار الفقه والفتاوى، وشرح الفروع، وله التعليق الكبير. أخذ عنه أبو سعد المتولي وأبو محمد محيي الدين البغوي، وتفقّه عليه إمام الحرمين، وكان يقول فيه: إنه حبر المذهب على الحقيقة.

○ أبو نعيم الأصبهاني[2] (٤٣٠هـ/١٠٣٨م):

أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، أبو نعيم الأصبهاني الحافظ، كان من كبار الصوفية والمحدثين الحفاظ الثقات، والفقهاء الكبار، وأتقن الحديث دراية ورواية.

---

(١) مصادر ترجمته: العبادي، طبقات فقهاء الشافعية ص١١٢، والنووي، تهذيب الأسماء واللغات ج١ ص١٦٤، والسمعاني، الأنساب ج٥ ص٢٦٢، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٢ ص١٣٤، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٦١ ـ ٤٧٠) ص٦٢.

(٢) مصادر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان ج١ ص٩١، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٤٦، وابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص١٠٠، والذهبي، تذكرة الحفاظ ج٣ ص١٠٩٢، والسيوطي، طبقات الحفاظ ص٤٢٣.

ولد بأصبهان، ورحل كثيراً طلباً للحديث، فكثر شيوخه، ومنهم: أبو العباس الأصم، وأبو بكر الآجري، وجعفر الخلدي، والطبراني، وابن شوذب. وممن روى عنه: أبو سعد الماليني، والخطيب البغدادي، وهبة الله بن محمد الشيرازي. من تصانيفه المشهورة: حلية الأولياء، ودلائل النبوة، وتاريخ أصبهان، ومعرفة الصحابة، والمستخرج على البخاري ومسلم. أخذ عنه إمام الحرمين وحصل على الإجازة منه.

○ **أبو القاسم الفوراني[1] (٤٦٣هـ/١٠٧٠م):**

عبد الرحمن بن محمد بن فوران، أبو القاسم المروزي، الفوراني. كان شافعي المذهب ومقدم الشافعية في مرو. أخذ الفقه عن أبي بكر القفال الشاشي، واشتغل بالفقه وأصوله، وله مصنفات كثيرة في المذهب والأصول والخلاف والجدل والملل والنحل، ومنها: كتاب الإبانة، وكتاب العمد. ومن تلامذته: أبو سعد المتولي، وإمام الحرمين.

وقد كان الجويني يحضر درسه وهو شاب بمرو، لكن الفوراني كان لا يلتفت إليه، ولا ينصفه، فحمل الجويني ذلك في نفسه، وكان يشير إليه في كتابه نهاية المطلب وكأنه يتجاهله بقوله: وقال بعض المصنفين، أو المتفقهين ـ للحط من شأنه ـ حتى قال عنه في مسألة الأذان: «والرجل غير موثوق بنقله» مما دفع بعض العلماء إلى النيل من الجويني بسبب ذلك. وربما فعل الجويني هذا بشيخه الفوراني، لأن هذا الشيخ قدم نيسابور معزياً بوالد إمام الحرمين، فحسبه أنه قد جاء ليأخذ مكان والده في مجالسه العلمية.

○ **أبو الحسن المجاشعي[2] (٤٥٢هـ/١٠٦٠م):**

علي بن فضال بن علي بن طالب، أبو الحسن، النحوي، المجاشعي.

---

(١) مصادر ترجمته: النووي، تهذيب الأسماء واللغات ج٢ ص٢٨٠، والسمعاني، الأنساب ج٤ ص٤٠٥، وابن خلكان ج٣ ص١٣٢، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٢٦٤، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٤٨.

(٢) مصادر ترجمته: ابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص٣٣، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٣٢، والباخرزي، دمية القصر ج١ ص١٣٣، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٥٢٨، واليافعي، مرآة الجنان ج٢ ص١٢، والداودي، طبقات المفسرين ج١ ص٤٢١.

ولد بهجر، وطاف بالبلدان حتى حطّت به الرحال في غزنة، فصحب الوزير نظام الملك، وأقبل على درسه أكابر العلماء.

اشتهر بالنحو، لذا يقال له: النحوي. صنّف العوامل والهوامل، وشرح عنوان الإعراب، والإشارة في تحسين العبارة. وعندما قدم المجاشعي نيسابور، اقترح عليه إمام الحرمين أن يصنّف باسمه كتاباً في النحو، ووعده بألف دينار، فصنّف المجاشعي الكتاب وسمّاه: إكسير الذهب في صناعة الأدب، ثم قرأه الجويني عليه، وعندما فرغ من قراءته، انتظره المجاشعي أن يدفع إليه ما وعده، فلم يعطه شيئاً، فأرسل إليه المجاشعي: إنك إن لم تفِ بما وعدت هجوتك، فبعث إليه الجويني رسولاً قائلاً له: نكثتها، عرضي فداؤك، ولم يعطه حبة، لذا غضب ورحل عن نيسابور، وحط في بغداد، وترك الكلام في النحو.

○ **أبو سعيد الميهني[1] (٤٤٠هـ/١٠٤٨م):**

فضل الله (الفضل) بن أحمد بن محمد بن أبي الخير الصوفي، أبو سعيد الميهني، نسبة إلى ميهنة بخراسان. كان صاحب أحوال وكرامات. غمز الذهبي من قناته في الاعتقاد فقال: ولكن في اعتقاده شيء. وتكلم فيه ابن حزم الأندلسي. لكن السبكي رد اتهام أستاذه الذهبي قائلاً: وكان صحيح الاعتقاد، حسن الطريقة، أحواله تبهر العقول... ولكنه أشعري صوفي، فمن ثم نال منه الرجلان، وباءا بإثمه. روى عنه: زاهر بن أحمد السرخسي، وأبو القاسم الأنصاري، وإمام الحرمين الجويني. ويمكن أن تكون نفحة الصوفية التي لازمت إمام الحرمين بفعل أبي سعيد الميهني.

○ ومن مشايخ الحديث الذين روى عنهم إمام الحرمين: أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عُلَيْك[2] (٤٣١هـ/١٠٣٩م)، وأبو محمد

---

(١) مصادر ترجمته: السمعاني، الأنساب ج٥ ص٤٣٩، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٧ ص٦٢٢، وتاريخ الإسلام، حوادث (٤٢١ ـ ٤٤٠) ص٤٨٧، والصريفيني، المنتخب ص٤٠٩، والسبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٣٠٦.

(٢) مختلف في وفاته، قيل سنة ٤٢٨هـ، وقيل ٤٣١هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٢١ ـ ٤٤٠) ص٢٣٧.

الجوهري[1] (٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، ومنصور بن رامش[2] (٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م)، وأبو سعد النضروي[3] (٤٣٣هـ/ ١٠٤١م)، وأبو عبد الرحمن النيلي[4] (٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م).

وقد ذكرت فوقية حسين، أن الإمام البيهقي هو من شيوخ إمام الحرمين، وترجمت له في قائمة شيوخه، ونقل عنها ذلك دون أن يشير إليها محمد الزحيلي[5]. وهذا ليس بصحيح، فلم تشر المصادر التي اطلعت عليها، ومن ضمنها المصادر التي ذكرها هذان الباحثان في معرض تقريرهما أن الجويني قد أخذ عن البيهقي. ويمكن أن يكون قد أشكل عليهما العبارة التي ذكرت أن الجويني كان يذهب إلى المدرسة البيهقية ليتلقى الأصول عن أبي القاسم الإسكاف، فأدرجا البيهقي في قائمة شيوخ إمام الحرمين.

كذلك ذكر ابن قاضي شهبة نقلاً عن السبكي، أن إمام الحرمين قد تتلمذ على المتكلم الأشعري والفقيه الشافعي أبي منصور التميمي البغدادي[6]، وأخذ عنه الفرائض. وهذا أيضاً يصعب الأخذ به أو تصديقه، ذلك لأن البغدادي قد توفي عام (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) بإسفرايين، أما الجويني فقد ولد عام ٤١٩هـ/ ١٠٢٨م في نيسابور، ولم تذكر المصادر أن والد الجويني قد ارتحل

(١) هو الحسن بن علي بن محمد بن الحسن، أبو محمد الجوهري الشيرازي. انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج٧ ص٣٩٣، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٦٨، وابن نقطة، التقييد ص٢٣٥.

(٢) هو منصور بن رامش بن عبد الله بن زيد، أبو عبد الله النيسابوري. انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج٣ ص٨٦، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٧ ص٥٤٠، والصريفيني، المنتخب ص٤٣٨.

(٣) هو عبد الرحمن بن حمدان بن محمد، أبو سعد النصروي النيسابوري. انظر ترجمته في: السمعاني، الأنساب ج٥ ص٤٩٤، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٧ ص٥٣٣، والصريفيني، المنتخب ص٣٠٧.

(٤) هو محمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن محمد النيلي، من الشافعية. انظر ترجمته في: العبادي، طبقات فقهاء الشافعية ص١٠١، والسبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص١٧٨، والصريفيني، المنتخب ص٣١، والذهبي، حوادث (٤٢١ ـ ٤٤٠) ص٤٣٨.

(٥) فوقية حسين، الجويني ص٢٩، ومحمد الزحيلي، الإمام الجويني ص٧٦.

(٦) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢١١.

بابنه إلى إسفرايين وهو في هذه السن المبكرة، ليمكنه من تعلم علم الفرائض. كذلك فإن المصادر كافة التي عالجتها بما فيها طبقات السبكي لم تأتِ على ذكر هذه الرواية، إلّا إذا كان السبكي قد ذكر ذلك في طبقاته الوسطى[1].

○ ثانياً: تلامذته

لا خلاف بين أصحاب التراجم، بأن الجويني قد أصبح في نيسابور محط أنظار العلماء والتلامذة، لذا رحل إليه الطلبة والمشايخ من مختلف الأرجاء، وثابروا على حضور مجالسه العلمية، وحلقات درسه، فتخرج به كثير من العلماء. ومما ساهم في كثرة تلامذة إمام الحرمين؛ تسلمه عمادة أمر النظامية التي بنيت في نيسابور والتدريس بها، واستمر على هذا الحال زهاء عشرين عاماً، وكان يجلس في حلقات درسه كل يوم نحو ثلاثمائة رجل من الطلبة والأئمة[2].

وفي السنة التي توفي بها الجويني، كان عدد تلامذته في النظامية قريباً من أربعمائة طالب علم، وتلامذة الجويني في أغلبهم لم يكونوا من العلماء المغمورين، وإنما قد اشتهر كثير منهم، وذاع صيته، وأصبح علماً للعلم في ميدانه، ومن هؤلاء التلامذة:

○ الإمام الغزّالي[3] (٤٥٠هـ ـ ٥٠٥هـ/١٠٥٨ ـ ١١١١م):

هو محمد بن محمد بن محمد، الطوسي، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي. ولد بطوس، وكان والده غزّالاً. بدأ حياته العلمية بطوس، ودرس مع أخيه أحمد على أحد المتصوفة، وأخذ الفقه عن أبي حامد الراذكاني. ثم

---

(١) ومما يوهن ذلك أيضاً: أن النسختين المخطوطتين لطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة المثبتتين في الحاشية لم تذكرا هذه الرواية. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢١١، حاشية رقم ٩.

(٢) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٣) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٩١، وياقوت الحموي، معجم البلدان ج٣ ص٥٤١، وابن الصلاح، طبقات الشافعية ج١ ص٢٤٩، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٤ ص٢١٦، وسبط ابن الجوزي، مرآة الجنان ج٨ ص٢٥.

انتقل من طوس إلى جرجان، ودرس على الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلّق عنه.

بعد ذلك اتجه الغزّالي إلى نيسابور حاضرة العلم والعلماء في المشرق الإسلامي وقتذاك، وهناك لازم درس الإمام الجويني، وتخرج عليه في مدة قصيرة، وأصبح من أخص أصحابه، واتخذه مساعداً له، ومعيداً لدرسه، حيث فاق أقرانه وظهر نبوغه وذكاؤه.

ثم ترك الغزالي نيسابور فقصد بغداد والشام، وحج البيت الحرام، ويقال إنه زار مصر، وعاد منها إلى خراسان، حيث انكب على التصنيف. لكن نظام الملك ألح عليه بالتدريس بنظامية نيسابور فلبى الغزالي هذا الطلب، إلّا أنه ترك نيسابور وعاد إلى طوس وتوفي بها.

جمع الغزالي بين الفقه وأصوله، وعلم الكلام والفلسفة، والتصوف، وغيرها من علوم عصره. وبدأ حياته عقلي المنهج، وختمها بمنهج السالكين المتصوفة. ومن أهم مؤلفاته: الإحياء، والمنقذ من الضلال، والاقتصاد في الاعتقاد، وتهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية، والمستصفى في الأصول، والبداية، وغيرها.

كان الغزالي على مذهب الأشعري في الكلام، وشافعي الفروع، لذا قام بجهد بالغ إلى جانب أستاذه إمام الحرمين في الدفاع عن العقيدة الأشعرية، إلّا أن أكبر أثر تركه الغزالي هو إسهامه غير المباشر في تحريض الفقهاء ضد كل من يشتغل بعلوم الأوائل وملاحقتهم بالتفسيق والتبديع.

○ **أبو نصر القشيري[1] (٥١٤هـ/١١٢٠م):**

عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن، أبو نصر القشيري، ابن الأستاذ أبي القاسم القشيري. تخرج بوالده، ثم لازم إمام الحرمين، فأتقن عليه

---

(١) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٣٠٨، والسبكي، طبقات الشافعية ج٧ ص١٥٩، وابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية ج١ ص٥٤٦، والأسنوي، طبقات الشافعية ج٢ ص١٤٩، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٨٥، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص٣٠٧.

الأصول والفروع، والخلاف. وكان للقشيري منزلة عظيمة عند إمام الحرمين، حتى إنه نقل عنه في كتاب الوصية من النهاية، مع كونه شاباً إذ ذاك وتلميذاً له.

أقام القشيري في بغداد فترة، وعُقِد له مجلس الوعظ في نظاميتها، ولازمه في ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي. لكن القشيري كان شديداً على الحنابلة فكان ينال منهم في مجالس وعظه، مما أدى إلى فتنة عظيمة بين الحنابلة من جهة والشافعية والأشاعرة من جهة أخرى، وسالت الدماء بين الطرفين، فتدخل نظام الملك لتسكين أوار هذه الفتنة، وطلب من القشيري العودة إلى نيسابور، فبقي فيها ملازماً للتدريس والإفتاء حتى توفاه الله تعالى.

○ الكياهراسي[1] (٥٠٤هـ/١١١٠م):

علي بن محمد بن علي، أبو الحسن، البصري، الكياهراسي، الملقب عماد الدين. والكيا: هو الرجل الكبير القدر المقدم بين الناس. كان الكياهراسي فقيهاً شافعياً، وأصولياً أشعرياً.

ولد بطبرستان، ثم قدم نيسابور وتفقه على إمام الحرمين مدة برع فيها، وعُيِّن معيداً له، ومن نيسابور قصد بيهق ودرس بها مدة، ثم اتجه إلى بغداد وتولى التدريس بالمدرسة النظامية، وبقي فيها إلى أن وافته المنية.

اتصل الكياهراسي بخدمة مجد الملك بركياروق بن ملكشاه السلجوقي، وحظي عنده بالمال والجاه، وتولى منصب القضاء للسلاجقة.

جمع الكياهراسي بين الفقه والأصول والحديث، وكان يستعمل الحديث بمهارة عجيبة في مناظراته. وجاهر في رأيه بيزيد بن معاوية، وصرّح بفسقه، فيقول: «وكيف لا يكون كذلك، وهو اللاعب بالنرد، والمتصيد بالفهود، ومدمن الخمر، وشعره في الخمر معلوم».

---

(١) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨٨، وابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص١٦٧، والسبكي، طبقات الشافعية ج٧ ص٢٣١، والأسنوي، طبقات الشافعية ج٢ ص٢٩٢، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٨٨، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص٢٨٦.

وكان بعض العلماء يقدّمون الكياهراسي على الغزالي ويقولون: «بل آصل وأصلح، وأطيب في الصوت والنظر». من تصانيفه: نقض مفردات أحمد، وكتاب شفاء المسترشدين، وأصول الدين، وهو كتاب ضخم يقع في ثلاثمائة ورقة مخطوطة.

○ **عبد الغافر الفارسي[1] (٥٢٩هـ/١١٣٤م):**

عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر بن محمد، أبو الحسن، النيسابوري، الفارسي، الحافظ. كان إماماً في الحديث، والعربية، وعلوم القرآن. لازم إمام الحرمين أربع سنين وأخذ عنه الفقه، والخلاف. وسمع الحديث من: أبي القاسم القشيري، وجدّته فاطمة بنت أبي علي الدقّاق، ووالده أبي عبد الله إسماعيل بن عبد الغافر.

خرج عبد الغافر من نيسابور إلى خوارزم، وعقد له المجلس بها، ثم توجه إلى غزنة والهند، وقف راجعاً منها إلى نيسابور، فولي الخطابة فيها إلى أن توفي بها. له تصانيف مشهورة منها: المفهم لشرح غريب صحيح مسلم، والسياق لتاريخ نيسابور، ومجمع الغرائب في غريب الحديث.

○ **أبو المظفر الخوافي[2] (٥٠٠هـ/١١٠٦م):**

أحمد بن محمد بن المظفر، أبو المظفر الخوافي، الشافعي. ولد بخواف من أعمال نيسابور. لازم إمام الحرمين، وأخذ عنه الفقه، وحظي عنده بالتقدير والإعجاب، إذ كان الجويني معجباً بفصاحته وحسن كلامه، لذا جعله معيداً لدرسه.

---

(١) مصادر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص٢٢٥، والسبكي، طبقات الشافعية ج٧ ص١٧١، والأسنوي، طبقات الشافعية ج٢ ص١٣٢، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٣٠٥، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج٢٠ ص١٦.

(٢) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٢٨٨، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج١ ص٩٦، والسبكي، طبقات الشافعية ج٦ ص٩٣، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٦٢، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٩١ ـ ٥٠٠) ص٣١٢.

ولي الخوافي قضاء طوس، وكان بارعاً في المناظرة والعبارة الحسنة المهذبة، والتضييق على الخصم وإلجائه إلى الانقطاع.

○ أبو عبد الله الفراوي[1] (٥٣٠هـ/١١٣٥م):

محمد بن الفضل بن أحمد بن أبي العباس، أبو عبد الله الفراوي، الصاعدي، النيسابوري، ويعرف بفقيه الحرم، ولد بفراوة في خراسان، ونشأ بين الصوفية، وأخذ الأصول عن أبي القاسم القشيري.

ثم التحق بمجلس إمام الحرمين، وتفقه عليه، وعلّق عنه الأصول، وصار من جملة أصحابه. ثم رحل إلى بغداد، وعقد له مجلس الوعظ بها، وقصد بلاد الحجاز وأخذ يتنقل بين الحرمين، وينشر العلم، ويسمع الحديث، ويعظ الناس، ويذكرهم إلى أن عاد إلى نيسابور، فقعد للتدريس بالمدرسة الناصحية.

سمع الحديث من مشايخ كثيرين، كالبيهقي، وعبد الغفار الفارسي، والشيرازي، والقشيري. وتفرد برواية بعض كتب البيهقي. وقيل فيه: «للفراوي ألف راوي»، وله كتاب في المذهب فيه غرائب. توفي بنيسابور.

○ أبو القاسم الأنصاري[2] (٥١٢هـ/١١١٨م):

سلمان بن ناصر بن عمران، أبو القاسم الأنصاري، ويرجع نسبه إلى ميمون بن مهران. كان فقيهاً متصوفاً، وإماماً في التفسير، وعلم الكلام. صحب أبا القاسم القشيري مدة، ثم درس على الجويني فأتقن عليه الأصول. ورحل إلى بغداد والشام والحجاز، ثم عاد إلى نيسابور ليتولى خزانة الكتب بنظاميتها. وكان له قدم في التصوف والطريقة، وقيل عنه: إنه كان يحدّث

---

(١) مصادر ترجمته: ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٤ ص٢٩٠، وابن الجوزي، المنتظم ج١٠ ص٦٥، والسبكي، ج٦ ص١٦٦، والأسنوي، طبقات الشافعية ج٢ ص١٣٣، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٣١٢، وابن نقطة، التقييد ص١٠٢.

(٢) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٣٠٧، والسبكي، طبقات الشافعية ج٧ ص٩٦، والأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص٤٢، وابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية ج١ ص٤٧٧، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٨٣، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج١٩ ص٤١٢.

الجن. من تصانيفه: الغنية، وشرح الإرشاد لأستاذه الجويني في مجلدين ضخمين.

○ أبو محمد الأستراباذي[1] (٤٩٠هـ/١٠٩٦م):

سعد بن عبد الرحمن، أبو محمد الأستراباذي، الفقيه البارع. درس الفقه بمرو على ناصر العمري، ثم خرج إلى القاضي حسين المروذي، وأقام عنده، وتخرّج به. ثم لازم إمام الحرمين، وأصبح من أركان مجلسه، توفي بنيسابور.

○ أبو سعد بن أبي صالح المؤذن[2] (٥٣٢هـ/١١٣٧م):

إسماعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري، كان إماماً كبيراً، وفقيهاً بارزاً. أخذ الفقه عن: الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وأبي المظفر السمعاني، وإمام الحرمين الجويني، وقرأ عليه الأصول من كتابه الإرشاد. سكن كرمان، وكان له منزلة خاصة عند واليها. روى عنه: ابن الجوزي، وابن أبي عصرون، وأبو القاسم ابن عساكر. توفي بكرمان.

○ أبو القاسم الحاكمي[3] (٥٢٩هـ/١١٣٤م):

إسماعيل بن عبد الملك بن علي، أبو القاسم الحاكمي، ولد بطوس، وكان إماماً متقناً، وله قدم في الفقه، حسن السيرة. رحل إلى نيسابور، وأخذ الفقه عن إمام الحرمين. ثم سافر إلى بغداد، وكان رفيقه في هذه الرحلة الإمام الغزالي، وكان شريكه في الدرس، والغزالي يجله ويقدمه عليه، ويخدمه لأنه كان أكبر سناً منه. ثم رجع إلى طوس وتوفي بها، ودفن إلى جانب الغزالي.

---

(١) مصادر ترجمته: الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٨١ ـ ٤٩٠) ص٣٣٥، والسبكي، طبقات الشافعية ج٤ ص٣٨٢، والأسنوي، طبقات الشافعية ج١ ص٤٢، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٦٤.

(٢) مصادر ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص٣٢٥، وابن نقطة، التقييد ص٢٠٩، وابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية ج١ ص٤٢٤، والسبكي، طبقات الشافعية ج٧ ص٤٤، والأسنوي، طبقات الشافعية ج٢ ص٢١٩، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٥٢١ ـ ٥٤٠) ص٢٧١.

(٣) مصادر ترجمته: السبكي، طبقات الشافعية ج٧ ص٤٧، والأسنوي طبقات الشافعية ج١ ص٢٠٧، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٣ ص٢٠٩.

الفصل السادس

مؤلفات الجويني

تميّز إمام الحرمين عن سائر أقرانه بغزارة علمه، وسعة اطلاعه، وعمق ثقافته، إذ أتى على أغلب العلوم التي كانت سائدة في عصره تحصيلاً وتصنيفاً، وقد انعكس ذلك بوفرة في المؤلفات النفيسة التي تركها.

ولما كان الجويني شافعي الفروع، أشعري الأصول، فقد حرص على أن تكون هذه المؤلفات دفاعاً عن المذهب الشافعي، والعقيدة الأشعرية، وتأصيلاً لهما. وقد أعاد إمام الحرمين النظر في مؤلفات والده تهذيباً وشرحاً وتنقيحاً، مما أدى إلى كثرة عدد الكتب التي نسبت إليه، لذا فإن كتب الوالد التي نسبت إلى إمام الحرمين لن يُؤتىٰ على ذكرها في هذا العرض.

○ أولاً: مؤلفاته في العقيدة:

* لمع الأدلة في قواعد أهل السنّة والجماعة[1]:

وهو كتاب مختصر في العقيدة الأشعرية، ألفه الجويني تلبية لرغبة بعض أصحابه أو طلابه، إذ يقول في مقدّمته: «هذا وقد استدعيتم، أرشدكم الله عزّ وجلّ ذكر لمع من الأدلة في قواعد أهل السنّة والجماعة، فاستخرت الله

---

(١) يوجد لهذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموع تحت رقم ٦١٨ مجاميع، ونسخة أخرى في مكتبة برلين تحت رقم ٢٠٧٣، وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة فوقية حسين عام ١٩٦٥م، وصدر عن المؤسسة العامة المصرية للتأليف، ثم صورته بالأوفست دار عالم الكتب ببيروت عام ١٩٨٧م.

انظر: فوقية حسين، لمع الأدلة ص٦٧، ٦٨، و Brockelmann, Geshichte Der Arabishen Litteratur. vol.1.P. 488(390).

تعالى في إسعافكم بمناكم، والله المستعان وعليه التكلان»[1]. ويمكن أن يكون هذا الكتاب أوّل مؤلف للجويني في العقيدة، إذ زاده شرحاً وتوسعاً في كتابيه الآخرين الشامل في أصول الدين، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، ومما يزيد هذا الاحتمال أنه لم يذكر في متن اللمع أي كتاب آخر له، على عكس عادته في الكتب الأخرى.

* **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد[2]:**

ألّف الجويني هذا الكتاب، قاصداً منه بيان الأدلة القطعية، والقضايا العقلية، التي تحصّن المعتقد الأشعري وتبين رجاحته، كما تدعم الذّب عن هذا المعتقد في مواجهة الفرق الأخرى، فقد جاء في مقدّمته: «ولما رأينا أدلة التوحيد، عصاماً للتسديد، ورباطاً لأسباب التأبيد، وألفينا في الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة، والبراهين الصادعة، لا تنهض لدركها هِمَم أهل هذا الزمان، وصادفنا المعتقدات عرّية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكاً يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية، متعلياً عن رتب المعتقدات، منحطاً عن حلّة المصنفات»[3]. والكتاب بمثابة تلخيص لكتاب الجويني الشامل في أصول الدين[4].

* **الشامل في أصول الدين[5]:**

وهو كتاب ضخم في أصول الدين، أثار الجويني فيه المسائل الكلامية

---

(١) الجويني، لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين (النسخة البيروتية) ص٨٥.

(٢) يوجد لهذا الكتاب ثلاث نسخ خطية، الأولى والثانية بدار الكتاب المصرية برقم ٨١٩، ١١٧٩ توحيد، والثالثة بالمكتبة الأحمدية بحلب رقم ٧٦٤ توحيد، وللكتاب شروح عديدة ذكرها بروكلمان في تاريخه للأدب العربي، وقد نشر الكتاب لأول مرة المستشرق لوسياني عام ١٩٣٨م اعتماداً على ثلاث نسخ بالجزائر ٦١٦، وباريس ١٦٢٨، وتونس، ثم نشره محمد يوسف موسى عن نسخة لوسياني ونسخة حلب ونسختي دار الكتب، وصدر عن مكتبة الخانجي بمصر عام ١٩٥٠م.

(٣) الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى ص١.

(٤) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥.

(٥) يقع الكتاب في خمس مجلدات مخطوطة، نشر المستشرق هلموت كلوبفر الجزء-

نفسها التي بحثها في اللمع، والإرشاد، ولكن مع زيادة شرح وتفصيل. ويعد هذا الكتاب أهم مؤلفات إمام الحرمين في العقيدة، لذا كان الأشاعرة يتدارسونه في مجالسهم، ويحرصون على اقتنائه، ويفتخرون بحفظه[1]، وقد اختصره الجويني في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة[2].

*** شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل[3]:**

والكتاب كما يظهر من عنوانه، هو في الرد على اليهود والنصارى، وبيان أن الرسول محمد ﷺ قد ورد ذكره في أصول التوراة والإنجيل، لكن هذه الأصول قد بدّلت. ويعتذر الجويني عن عدم الإكثار في الاطلاع على ما جاء في هذين الكتابين، لأن الرسول ﷺ غضب عندما رأى عمر بن الخطاب ينظر في التوراة، وقال له: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلّا اتباعي»[4].

*** رسالة في أصول الدين[5]:**

وهي رسالة مختصرة في مسائل التوحيد، ولعل هذه الرسالة هي لمع

= الأول منه اعتماداً على نسخة له في مكتبة كوبرولو في إستانبول، لكن هذه النشرة غير دقيقة، وقد صدر عن دار العرب بالقاهرة عام ١٩٦١م، ثم قام علي سامي النشار وتلميذاه سهير مختار وفيصل عون بنشر هذا الجزء اعتماداً على النسخة التركية، ونسخة أخرى بدار الكتب المصرية رقم ١٢٩٠ علم كلام. وقد ذكر الباحث الإيراني صدر الدين محقق، أن الكتاب نشر كاملاً في إيران في محاضرة له بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية ببيروت.

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية ج٨ ص٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥.

(٣) يوجد لهذا الكتاب نسختان خطيتان في مكتبة آيا صوفيا رقم ٢٢٤٦ و٢٢٤٧، ويوجد عنه مصورة في معهد المخطوطات العربية رقم ١٥٩ توحيد، وقد نشره ميشيل آلار ببيروت عن دار المشرق عام ١٩٦٨، وأحمد حجازي السقا وصدر عن مكتبة الكليات الأزهرية عام ١٩٤٨م.

(٤) الجويني، شفاء الغليل، تحقيق أحمد حجازي السقا ص١٥.

(٥) يوجد لهذا الكتاب نسختان خطيتان، الأولى في المكتبة الوطنية بباريس رقم ٦٧٢ ضمن مجموع، والثانية بدار الكتب المصرية رقم ٩٤٠ وعنوانها: رسالة في التوحيد. انظر: محمد الزحيلي، الإمام الجويني ص١١٢، ومقدمة فوقية حسين للكافية في الجدل ص٢٠.

الأدلة نفسها، لأنه لم يأتِ على ذكرها كمصنف مستقل لإمام الحرمين في كتب التراجم والطبقات.

* **مسائل الإمام عبد الحق الصقلي وأجوبتها[1]:**

والكتاب بمثابة جملة من الردود على مسائل عقدية أثارها عبد الحق الصقلي حول حدوث العالم، والأعراض، والمِثْلَيْن والغَيْرَيْن، وقدرة الله تعالى، وصدق الأنبياء، والمعجزات والتنجيم.

* **مختصر الإرشاد للباقلاني[2]:**

وهذا الكتاب يدور حوله جدل كبير بين الباحثين والعلماء، ويتساءلون، هل ترك الباقلاني كتاباً في الأصول أسماه الإرشاد، ثم قام الجويني باختصاره؟ أم أن الكتاب هو الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ثم قام الجويني باختصاره؟. لذا بادرت إلى استحضار مصورة عنه محفوظة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، وقرأته على مهل، فوجدت أن المؤلف يذكر إمام الحرمين في أكثر من موضع، ويختصر مسائل كلامية ذكرت في الإرشاد. لذا فإن هذا الكتاب ليس اختصاراً لكتاب ألفه الباقلاني، وإنما هو اختصار لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة الذي ألفه الجويني. وقد يكون هذا الكتاب هو «نكتة الإرشاد في الاعتقاد» لأبي إسحاق الأوسي المالكي (٦١٦هـ/١٢١٩م).

* **العقيدة النظامية:**

وهو الجانب العقدي من كتاب النظامية في الأركان الإسلامية، وسنتكلم عنه بالتفصيل إن شاء في الفصل القادم.

* **كتاب النفس:**

لم يأتِ أحد ممن ترجم للجويني قديماً على ذكر هذا الكتاب ضمن

---

(١) يوجد لهذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١١، والكتاب ما زال مخطوطاً. انظر: فهرس المخطوطات بمعهد المخطوطات العربية، فقه مالكي رقم ١١.

(٢) انظر: فهرس المخطوطات العربية، رقم ٢١١ توحيد.

مؤلفاته، وإنما عرفناه من الجويني نفسه، إذ أشار إليه في العقيدة النظامية، وفي هذا الصدد يقول: «ولو ذهبت ـ أطال الله بقاء مولانا ـ أتكلم في الروح لطال المرام، وقد جمعت فيه كتاباً سميته النفس، وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة»[1].

* **كتاب الكرامات:**

وهذا الكتاب مثل سابقه، لم نتعرف إليه إلّا من خلال إشارة إمام الحرمين إليه في العقيدة النظامية، في الفصل الذي عقده لبيان الكرامات. وفي ذلك يقول: «فقد كثر خبط الناس في إثباتها ونفيها، وقد ألفت في إثباتها، والرد على منكريها كتاباً، وأنا أذكر الآن لبابه في أسطر إن شاء الله جل وعز»[2].

* **مدارك العقول:**

وقد يكون هذا الكتاب آخر كتب إمام الحرمين في العقيدة، لأنه لم يتمه، وقد ذكره الجويني نفسه في غياث الأمم، إذ يقول في خاتمته: «وإنما جعلت هذا الفصل منقطع الكلام، لأنني افتتحت باسم مولانا ـ نضّر الله أيامه وأسبغ على ساحته السّامية أنعامه ـ كتاباً مضمونه ذكر مدارك العقول»[3].

أما ما ذكرته فوقية حسين، ومحمد الزحيلي نقلاً عنها، من أن رسالة إثبات الاستواء والفوقية هي من ضمن مؤلفات إمام الحرمين، فهذا وهم، لأن الرسالة مثبتة ضمن مؤلفات والده أبي محمد الجويني، وقد نشرت مؤخراً في بيروت وصدرت عن المكتب الإسلامي بشرح ابن شيخ الحزاميّين.

○ ثانياً: كتبه في الفقه وأصوله:

كان إمام الحرمين في عصره علماً بارزاً في الفقه وأصوله، وكان يدرسه إلى جانب علم الكلام في المدرسة النظامية طوال عشرين عاماً. ومما ساعده

---

(١) انظر ص٢٤٧. (٢) انظر ص٢٢٧.

(٣) انظر: الجويني، غياث الأمم ص٥٢٦، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٦، وابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩.

على اعتلائه هذه المنزلة الرفيعة في الفقه وأصوله، تأثره بوالده أبي محمد الجويني، الذي قام بمحاولة جادة، عزم فيها على تأليف كتاب في الفقه لا يتقيد فيه بمذهب من المذاهب، فأنهى منه عدة أجزاء، لكن الحافظ البيهقي وضع حداً لهذه المحاولة، إذ وقعت هذه الأجزاء بين يديه، فقرأها، ثم بعث للجويني الأب رسالة بيّن له فيها الأخطاء الحديثية التي وقع بها في هذه الأجزاء، فما كان من أبي محمد إلّا أن توقف عن إكمال مشروعه الرائد[1].

وقد انعكس ذلك على إمام الحرمين، فكان في الفقه أو أصوله لا يقبل رأياً إلّا إذا بني على أدلة قطعية عقلية كانت أم نقلية، حتى لو كان هذا الرأي للشافعي نفسه. وقد استخدم لهذا المنهج الدقيق معياراً محدداً، هو موافقة المسائل الفقهية لأدلتها التفصيلية. ومع ذلك بقي أبو المعالي مخلصاً للمذهب الشافعي، وبذل جهداً عظيماً لترجيحه على بقية المذاهب الفقهية الأخرى. وقد ترك الجويني مؤلفات قيّمة في هذا الباب ومنها:

*** نهاية المطلب في دراية المذهب[2]:**

وهو من الكتب النفيسة في الفقه الشافعي، ويقال له شهرة واختصاراً: «النهاية». وقد بدأ الجويني بتأليف هذا الكتاب عندما كان مجاوراً في مكة المكرمة، وحرّره في نيسابور[3] في عدة مجلدات. وقد وصفه السبكي قائلاً: «النهاية في الفقه، لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به»[4]. وقد لاقى الكتاب قبولاً واسعاً بين العلماء والفقهاء، فتناولوه بالدرس والاختصار.

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٧٧.

(٢) يوجد لهذا الكتاب نسخة خطية غير كاملة في مكتبة أحمد الثالث رقم ١١٣٠، ويوجد عنها مصورة بمعهد المخطوطات العربية رقم ٣١٥ ـ ٣٤٩، ونسخة بدار الكتب المصرية رقم ٣٠٠، ٣٠١، ٣٧٨، ٥٤٦، ونسخة بمكتبة الإسكندرية رقم ٤٤ فقه شافعي، ونسخة بآيا صوفيا رقم ١٥٠٠، وقام بتحقيقه ونشره عبد العظيم الديب.

(٣) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٦.

(٤) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧١.

* **مختصر النهاية[1]:**

وهو مختصر لنهاية المطلب الذي سبق ذكره، اختصره الإمام الجويني نفسه.

* **مناظرة في الاجتهاد في القبلة[2]:**

وهي رسالة صغيرة تقع في خمس ورقات، أوردها السبكي في طبقاته الكبرى، ومضمونها: مناظرة وقعت بين الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين في نيسابور.

* **مناظرة في إجبار البكر البالغة على الزواج[3]:**

وقد نشرها السبكي أيضاً في طبقاته كملحق لترجمة إمام الحرمين، والمناظرة حصلت أيضاً في نيسابور بين الجويني والشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وكان الشيرازي يرى جواز إجبار البكر البالغة على الزواج من قِبَل وليها، فاعترض عليه إمام الحرمين مستدلاً على عدم جواز ذلك.

* **السلسلة في معرفة القولين والوجهين[4]:**

جمع الجويني في هذا الكتاب الأقوال والوجوه في المذهب الشافعي، سواء كانت هذه الوجوه والأقوال للإمام الشافعي نفسه، أو كانت لأصحابه من فقهاء الشافعية.

* **رسالة في الفقه[5]:**

وهي رسالة صغيرة في الفقه، جمع فيها الجويني بعض أقواله وآرائه الفقهية، التي تفرد بها في المذهب.

---

(١) يوجد نسخة خطية منه في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٢٢٢٧. انظر: محمد الزحيلي، الإمام الجويني ص١٢٨ حاشية رقم ٢.

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص٢٠٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ج٥ ص٢١٤.

(٤) يوجد له نسخة خطية بمكتبة أحمد الثالث بتركيا رقم ١٢٠٦، وعنها مصورة بمعهد المخطوطات رقم ١٨٤ فقه شافعي. انظر: فوقية حسين، الجويني ص٩١، ومحمد الزحيلي، الإمام الجويني ص١٢٤، وقد حققه ونشره عبد العظيم الديب.

(٥) يوجد عنها نسخة بالموصل، مدرسة الحجيات رقم ٣٨. انظر: فوقية حسين، الجويني ص٩١، ومحمد الزحيلي، الإمام الجويني ص١٢٤.

* **البرهان في أصول الفقه[1]:**

وصف السبكي هذا الكتاب قائلاً: «اعلم أن هذا الكتاب، وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب، لم يقتدِ فيه بأحد، وأنا أسميه لغز الأمة، لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلّا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها، وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية، وأنا أعجب لهم، فليس منهم من انتدب لشرحه، ولا للكلام عليه إلّا مواضع يسيرة»[2].

وقد عرّض هذا الكتاب الجويني لانتقادات حادة، لأنه كان يخضع أقوال سابقيه من الأئمة والأصوليين للنقد، ولم يعبأ في هذه الانتقادات إلى مكانة من ينتقد، كالإمام مالك في المصالح المرسلة، والإمام الأشعري[3].

* **الورقات[4]:**

وهو كتيّب صغير، يقع في عشر أوراق، ضمنها الجويني مسائل في أصول الفقه باختصار شديد، وقد اعتنى العلماء بهذا الكتاب، وقاموا بوضع العديد من الشروحات له.

---

(١) يوجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٧١٤ أصول الفقه، وبمكتبة الأزهر رقم ٩١٣ أصول الفقه، ويوجد عنه مصورة في معهد المخطوطات العربية رقم ١٨ أصول فقه. انظر: فوقية حسين، الجويني ص٦٢، و Brockelman, Geshichte Der Arabishen Litteratur, Sup. Vol.P.673 ونشر الكتاب عبد العظيم الديب بقطر عام ١٣٩٩هـ.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٩٢.

(٣) المصدر نفسه ج٥ ص١٩٢، ١٩٣.

(٤) ويوجد له نسخ خطية كثيرة منها نسخة في برلين برقم ٤٣٥، ونسخة في هامبورغ برقم ١٢٨، ونسخة بباريس برقم ٦٧٢، ونسخة في المتحف البريطاني برقم ٢٥٢، ونسخة في الجزائر برقم ٢١٣، ونسخة في مكتبة الأسكوريال برقم ١٠٢. انظر: Brockelmann, Geshichte Der Arabishen Litteratur, Sup. Vol.1.P.671, Gesh. Vol.P.487 وقد طبع الكتاب بتحقيق عبد اللطيف العبد، وصدر عن مكتبة التراث ببيروت عام ١٩٧١م.

* **رسالة في التقليد والاجتهاد[1]:**

وهذه الرسالة في أصول الفقه، وليست في الفقه كما ذكرت فوقية حسين في مقدمتها لكتاب لمع الأدلة[2].

* **كتاب التحفة[3]:**

وهو في أصول الفقه، وحدّد موضوعه، السبكي في طبقاته الوسطى.

* **التلخيص في اصول الفقه[4]:**

وقد نشر جزءٌ منه ككتاب مستقل، وهو الجزء الخاص بالمجتهدين. ألّف الجويني هذا الكتاب في الفترة التي كان مجاوراً بها بمكة.

○ مؤلفاته في الخلاف والجدل والسياسة:

* **مغيث الخلق في اختيار الاحق[5]:**

وهو كتاب يتضمن ترجيح المذهب الشافعي على المذاهب الأخرى، وقد أعلن الجويني غايته من وراء تأليف هذا الكتاب قائلاً: «وقد بنيت في عامة مصنفاتي في أصول الفقه، وجه تقديم مذهب الشافعي رضي الله عنه على المذاهب كلها، والآن أردت وضع كتاب موجز في هذا الغرض، ليطلع عليه العام والخاص»[6].

---

(١) يوجد له نسختان خطيتان: الأولى بالمكتبة الآصفية، حيدرآباد الدكن ضمن مجموع برقم ١٧٢٠، والثانية بمكتبة باتنا برقم ٢٩٧٦، Brockelmann, Sup. Vol. 1.1. P673، ومحمد الزحيلي، الإمام الجويني ص١٦٨، وقام بتحقيقه ونشره عبد العظيم الديب.

(٢) الجويني، لمع الأدلة، المقدمة ص٥٤.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج٥ ص١٧٢، حاشية رقم ٢.

(٤) وقد صدر هذا الكتاب مؤخراً ببيروت عن دار البشائر عام ١٩٩٦م بتحقيق عبد الله النيبلي، وشبير العمري.

(٥) يوجد له نسخة خطية بمكتبة برلين برقم ٤٨٥٣، ونسخة بباريس رقم ٥٨٩٦، ونسخة بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ونسخة بدار الكتب المصرية برقم ١/٣٩٥، وقد طبع الكتاب ونشر لأول مرة في مصر وصدر عن المطبعة المصرية عام ١٩٣٤م. انظر: Brockelmann, Geshihte Der Arabishen Littaratur, Sup.Vol.1. P.673، وسماه مغيث الخلق في بيان الأحق.

(٦) الجويني، مغيث الخلق ص٢.

* **الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية[1]:**

* **غنية المسترشدين:**

والكتاب لم يعثر على نُسَخه المخطوطة، وهو في الخلاف أيضاً[2].

* **الأساليب في الخلاف[3]:**

أشار الجويني إلى هذا الكتاب في أكثر من موضع في كتابه البرهان في أصول الفقه، ولم يعثر بعد على نسخهِ الخطية.

* **الكافية في الجدل[4]:**

وهو كتيب ألفه إمام الحرمين في أساليب الجدل وآدابه[5].

* **العمد(*):**

وهذا الكتاب في علم الخلاف، أشار إليه الجويني نفسه في كتابه البرهان في أصول الفقه، لكن نسخه المخطوطة لم يعثر عليها بعد.

* **غياث الأمم في التياث الظلم[6]:**

ويسمى أيضاً الغياثي شهرة واختصاراً، والغياثي نسبة إلى غياث الدولة المعروف بنظام الملك، وموضوع الكتاب في الفقه السياسي، أو الإمامة والأحكام السلطانية. جمع فيه الجويني الأحكام المتعلقة بالإمامة من جهة ماهيتها ووجوبها وثبوتها، وغيرها من المسائل الشرعية المرتبطة بالإمامة العظمى.

---

(١) يوجد عنه نسخة خطية بالمتحف البريطاني برقم ٧٥٧٤. انظر: Brockelmann, Geshishte Der Arabishen Litteratur, Sup. Vo1.1.P.673 ثم قام عبد العظيم الديب بتحقيقه ونشره مؤخراً.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩، والسبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٧٢، حاشية رقم ٤، والجويني، لمع الأدلة، مقدمة المحقق ص٥٤.

(٣) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه ج٢ ص١٤١٧.

(٤) ويوجد عنه نسخة خطية في جامعة الأزهر برقم ٨٤، ونسخة أخرى برقم ١٠٦٣، آداب البحث، وعنه يوجد مصورة بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٨٧ توحيد، وقد قامت فوقية حسين بتحقيقه ونشره، وصدر عن مكتبة عيسى البابي الحلبي عام ١٩٧٩م.

(٥) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه ج١ ص٥٨٨.

(٦) نشره عبد العظيم الديب معتمداً على ست نسخ خطية له، وصدر عن الشؤون الدينية بقطر عام ١٤٠٠هـ، ونشر الكتاب لأول مرة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، وصدر عن دار الدعوة بالإسكندرية عام ١٩٧٩م.

الفصل السابع
وصف المخطوط وتحليله

○ اسم المخطوط ونسبته إلى الجويني:

تقع النسخة الخطية التي اعتمدتها لإعادة نشر العقيدة النّظامية، ضمن مجموع في علم الكلام، مصور في معهد المخطوطات العربية، كتب على صفحتها الأولى: العقيدة النّظامية في الأركان الإسلامية، تأليف الإمام الأجل إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، النيسابوري رحمه الله تعالى.

وقد أجمع المؤرخون لحياة الجويني على نسبة هذا الكتاب إلى إمام الحرمين، إلّا أنهم اختلفوا في تحديد اسمه، ومن الأسماء التي وردت لهذا المصنف: الرسالة النّظامية، والرسالة النّظامية في الأحكام الإسلامية[١]، والعقيدة النّظامية[٢] والنظامي.

أما الجويني نفسه فقد ذكر في مقدّمة الكتاب: «وقد صدرتها بقواعد من العقائد، على أساليب لم أسبق إليها، ثم أتبعتها بما لا يسوغ الذهول عنه من أركان الإسلام، وسميتها: النّظامية في الأركان الإسلامية»[٣]. وفي كتابه غياث الأمم في التياث الظلم، المشهور بالغياثي، ذكر النّظامية أكثر من مرة باسم النّظامي[٤]، إذ يقول: «وقد تقدم الكتاب النّظامي محتوياً على العجب

(١) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٦، والذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث (٤٧١ ـ ٤٨٠) ص٢٣٦.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٣ ص١٦٩، وابن كثير، البداية والنهاية ج١٢ ص١٢٨.

(٣) انظر ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(٤) الجويني، الغياثي ص٧، ٨٨، ١٩٠، ٤٠٨.

العجاب، ومنطوياً على لباب الألباب»[1]. ويقول في موضع آخر: «وهذا؛ إذا تم غياث الأمم في التياث الظلم، فليشتهر بالغياثي، كما شهر الأول بالنّظامي»[2]. وقال فيه أيضاً: «ومن رام اقتصاداً، وحاول ترقياً عن التقليد واستبداداً، فعليه بما يتعلق بعلم التوحيد من الكتاب المترجم بالنّظامي»[3]. ثم ختم كلامه هذا المؤلف قائلاً: «وقد ذكرت طرقاً صالحة من ذلك في الكتاب النّظامي»[4].

من كل ذلك يتبين أن الجويني قد ألف كتاباً شاملاً في الأركان الإسلامية سمّاه: «النّظامية في الأركان الإسلامية». وقد عدّها الجويني بمثابة رسالة مهداة إلى نظام الملك، لذلك سمّاها بعض المترجمين له: الرسالة النّظامية. واشتهر بين العلماء كما يقول الجويني بالنّظامي. فالنّظامي أو الرسالة النّظامية، هو كتاب شامل يضم خلاصة المعتقد الذي استقر عليه الجويني قبل وفاته، والفروع في المذهب الشافعي، وصدّرها إمام الحرمين بالكلام عن أصول العقيدة. وعندما تدارسها العلماء، وجدوا فيها تحولاً في المواقف الاعتقادية لهذا الإمام، وقد تضمن هذا التحول انحيازاً إلى موقف أهل السلف، لذا خصّوا قسم العقيدة من النظامية بالاهتمام، وأفردوها بالنسخ والنشر، وسمّوها العقيدة النظامية. وقد ألّف الجويني العقيدة النظامية عام ٤٦٠هـ/١٠٦٧م، إذ جاء في معرض كلامه عن معنى الإعجاز في القرآن الكريم «فقصرت قدر الخلق المعارضة في أربعمائة وستين ونيف»[5].

ويرجع تسمية الكتاب الأصل الجامع للعقيدة وغيرها من الأركان بالنظامية، نسبة إلى نظام الملك الوزير الأول لدولة السلاجقة زمن السلطان ألب أرسلان، اعترافاً من الجويني بفضله عليه ونصرته للأشاعرة والشافعية.

○ نسخ المخطوط ووصفه:

يوجد لهذا المخطوط نسخة في مكتبة الإسكوريال الثانية بإسبانيا[6] برقم

---

(١) الجويني، الغياثي ص٧.
(٢) المصدر نفسه ص١٨.
(٣) المصدر نفسه ص١٩٠.
(٤) المصدر نفسه ص٤٠٨.
(٥) انظر ص٢٣٦.
(٦) Brockelmann, Geshishte Der Arabishen Littaratur, Sup. Vol.1. p.673.

١٥١٤/٦،٥، وفي مكتبة أحمد الثالث بتركيا[١] برقم ١٢٣٨، ويوجد عن هذين الأصلين مصورتان في معهد المخطوطات العربية: توحيد ١٦٧، ١٦٨[٢].
ونسخة الإسكوريال منسوخة بخط أندلسي جميل، منقولة عن نسخة كتبها الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي، الذي سمع العقيدة عن الإمام الغزالي[٣].
فالنسخة تمتاز بقدمها وتحريرها من علماء كبار كابن العربي والإمام الغزالي، لكن هذا الامتياز يشينه كثرة الأخطاء فيها، إذ وصفها الكوثري قائلاً: «فوجدت النسخة غير سليمة وإن كانت منقولة عن أصل ابن العربي»[٤].

وقد نشر العلّامة محمد زاهد الكوثري هذه النسخة عام ١٩٤٨م، ثم قام المستشرق الألماني هلموت كلوبفر بنشرها وترجمها إلى الألمانية[٥].

ثم أعيد نشرها مرة ثانية في مصر عام ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م اعتماداً على النسخة التركية، وصدرت عن المكتبة الأزهرية للتراث، وكتب على صفحة الغلاف: تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، ولم يذكر اسم من أعاد نشرها، وكأن الناشر لم يجنِ ربحاً من إعادة نشرها باسم أحمد حجازي السقا[٦]، فأسقطه وصدّرها مرة ثانية باسم الكوثري نفسه، مع أن الكوثري لم يرَ النسخة التركية هذه.

أما نسخة أحمد الثالث التركية، فتقع ضمن مجموع رقمت صفحاته حديثاً، وتبدأ العقيدة النظامية بالرقم ١١٨ وتنتهي بالرقم ١٤٩، وتتألف هذه النسخة من ٣١ لوحة، وتتكون كل لوحة من صفحتين بمقاس ١٧×٢٦سم،

---

(١) انظر: فهرس المخطوطات بمعهد المخطوطات العربية، توحيد رقم ١٦٧.
(٢) المصدر نفسه، توحيد ص١٦٧، ١٦٨.
(٣) الجويني، العقيدة النظامية، مقدّمة المحقق الكوثري ص٥، وانظر أيضاً ص٧٠، حاشية رقم ٢.
(٤) المصدر نفسه ص٥.
(٥) فوقية حسين، الجويني ص٨٧.
(٦) للأمانة العلمية نقول: إن السّقا لم يقرأ النسخة التركية قراءة سليمة، ولم يبذل الجهد الكافي لبيان الفروق بين النسختين التركية والأندلسية، رغم أن هذه الفروق كثيرة جداً، وكأنه اكتفى بقراءة الكوثري للنسخة الأندلسية، وسحب هذه القراءة نفسها على النسخة التركية، وهذا ليس بعمل علمي، وتشويه للنصوص التراثية التي وصلت إلينا.

وفي كل صفحة ٢٣ سطراً، وقد كتبت بخط نسخي واضح، وتنتهي العقيدة النظامية بمنتصف اللوحة ٢٧ب، أما باقي اللوحات وحتى اللوحة ٣١ب فهي تتناول مسائل في فروع المذهب الشافعي وترجيحه.

ذكر اسم هذا الكتاب مباشرة في منتصف الصفحة التي انتهى بها الكتاب الأول من المجموع، وجاء ذكر العنوان على النحو الآتي: «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تأليف الإمام الأجل، إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن يوسف الجويني النيسابوري رحمه الله تعالى».

تمتاز هذه النسخة أيضاً بقدمها وقربها من عصر المؤلف، فقد جاء في نهاية الصفحة الأخيرة: «وكان الفراغ من نسخها التاسع من شعبان سنة أربع وخمسمائة»[١].

أي أنها كتبت بعد وفاة الجويني بست وعشرين سنة. وهكذا تكون هذه النسخة أقدم من النسخة الأندلسية، فتأريخ نسخها يدل على أنها كتبت قبل وفاة الإمام الغزالي بسنة واحدة، لذا فقد اعتمدتها أصلاً في التحقيق.

وتخلو هذه النسخة من السقط إلّا ما ندر، أما خطها فهو نسخي واضح ومقروء، إلّا أن بعض الكلمات اختلف رسمها عن رسمنا المعاصر لهذه الكلمات. ويلاحظ كذلك أن هذه النسخة قد روجعت وصححت، وأثبتت الكلمات الدالة على التصحيح والمراجعة في الهوامش، وكذلك الحال بالنسبة للجمل والكلمات الساقطة من المتن.

كما أغفل الناسخ ترقيم لوحات المخطوط، لذا نجد ترقيماً أجنبياً قد أضيف إليها. ومما يعيب هذه النسخة كثرة الأخطاء فيها، وكأنها كتبت بيد هاوٍ في علم الكلام، أو بيد ناسخ جاهلٍ في هذا الميدان.

ومن اللّافت للنظر، أن صفحة من هذه العقيدة محفوظة بمكتبة برلين برقم ١٩٤٦م بعنوان عقيدة[٢]، وقد عدّها عبد المجيد تركي جزءاً من عقيدة السلف لأبي إسحاق الشيرازي[٣]. وقد نشرتها أيضاً تحت هذا العنوان كملحق ثان

---

(١) انظر اللوحة الأخيرة المصورة من المخطوط.

(٢) Brockelmann, GI. P.486. SI. P.670 .

(٣) الشيرازي، المعونة في الجدل، مقدمة المحقق ص٨٨، ٨٩، حاشية رقم ١.

لكتاب الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي[1]. لكنني عندما قارنت نص هذه القطعة بما جاء في العقيدة النظامية لإمام الحرمين[2]، وجدت أن هذه القطعة ما هي إلّا صفحة مستقلة من النظامية وليست عقيدة لأبي إسحاق الشيرازي.

○ منهج التحقيق:

* قارنت نص العقيدة النظامية كما ورد في النسخة الأحمدية، بنصّها الذي تضمنته النسخة الأندلسية، والذي نشره الكوثري. فأثبت في المتن أصح القراءتين، ذاكراً في الحواشي القراءة المستثناة، وأشرت إليها بأرقام غربية، وقد رمزت للنسخة الأحمدية بالرمز «أ»، أما نسخة الكوثري فقد أشرت إليها بالرمز «ط».
* قارنت ما ورد في العقيدة النظامية من مسائل كلامية بآراء إمام الحرمين في كتبه السابقة، كالإرشاد، واللمع، وما هو مطبوع من الشامل، وبكتب الأشاعرة المتقدمين عليه.
* قدّمت تراجم مختصرة للأعلام الذين وردوا في النص، وعرّفت لبعض الفرق التي ذكرها الجويني تعريفاً موجزاً.
* علقت على بعض المسائل الكلامية التي أثارها الجويني، ووضحت آراء الفرق التي تعرض لها الجويني في عرضه لهذه المسائل.
* ضبطت النص وقوّمته، وأكملت ما سقط منه، ووضعت ما أضفته بين قوسين مركنين، ثم أدخلت على النص علامات الترقيم اللّازمة.
* خرّجت الآيات القرآنية الواردة بالنص، والأحاديث النبوية التي استشهد بها إمام الحرمين، فأشرت إلى مواضع ورودها في كتب الصحاح والسنن.
* وضعت فهارس تفصيلية لهذا الكتاب حتى أسهل لقارئه الوصول إلى مبتغاه من نص الجويني.

---

(١) الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ص٣٠٣.

(٢) قارن نص العقيدة في الإشارة إلى مذهب أهل الحق ص٣٠٣، والمعونة في الجدل ص٨٨ بما ذكره الجويني ص١٤٢ ـ ١٤٣ من هذا الكتاب.

○ تحليل العقيدة النظامية:

يرجع تسمية هذا المصنف بالعقيدة النظامية نسبة إلى نظام الملك كما أسلفنا، وهذا الوزير لم يألُ جهداً في إعادة الاعتبار للأشاعرة بعد الضائقة التي حلت بهم في نيسابور، واعترافاً بهذا الجميل من جهة، وللعلاقة الوطيدة التي ربطت إمام الحرمين بهذا الوزير من جهة أخرى، ألف له الجويني النظامي والغياثي ليستمر ذكره عبر الزمان.

وقد استفاد الجويني إفادة عظيمة من اطلاعه على علوم الأوائل من منطق وفلسفة، إذ لا نجد له مؤلفاً في الأصول إلّا وقد حشد فيه الكثير من الاستدلالات والأقيسة العقلية[1]. ويمكن القول: إن الجويني قد مهّد لطريقة المتأخرين من الأشاعرة في تناول المسائل الأصولية[2]، كما كان الباقلاني رائد طريقة المتقدمين التي اختزلت بالقاعدة التي تقول: إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول[3].

وقد ظهرت طريقة المتأخرين واضحة مع تلميذ إمام الحرمين، الإمام الغزالي، ومن بعده فخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، لكن الرازي والآمدي وغيرهما من المتأخرين توغلوا في المزج بين المسائل الكلامية وقضايا المنطق والفلسفة[4]، بحيث أصبح متعذراً في مؤلفاتهم التمييز بين ما هو كلامي وما هو فلسفي[5].

بدأ الجويني التصنيف في علم الكلام بكتابه: الشامل بالأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية، ثم لخصه في كتابه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد[6]، ثم لخص الإرشاد في كتابه: لمع الأدلة في قواعد أهل

---

(١) جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها ص٣٢١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥، وسعيد العلوي، الخطاب الأشعري ص٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥، وسعيد العلوي، الخطاب الأشعري ص٨.

(٤) سعيد العلوي، الخطاب الأشعري ص٨ ـ ٩.

(٥) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٥٦.

(٦) ابن خلدون، المقدمة ص٤٦٥.

السنّة والجماعة، بناء على طلب من أصحابه وتلامذته الذين سئموا من المطولات الكلامية[1].

أما العقيدة النظامية، فكان يظن عند البعض أنها آخر مؤلف لإمام الحرمين[2]، فيما ذهب آخرون إلى أنها آخر مؤلف له في العقيدة[3]. والحقيقة أنها ليست بهذا ولا ذاك، وإنما يُعد كتاب مدارك العقول هو آخر مؤلف للجويني سواء في العقيدة أو غيرها، إذ ذكر الجويني في خاتمة الغياثي أنه افتتح كتاباً باسم نظام الملك أيضاً «مضمونه ذكر مدارك العقول»[4]. وقال في المدارك: «سأنخل فيها ثمرات الألباب، وأنتزع من ملتطم الشبهات صفوة اللباب، وأتركه عبرة في ارتباك المشكلات، واشتباك المعضلات»[5]. لكن الجويني قد توفي قبل أن يتم مدارك العقول. لذا فإن العقيدة النظامية، هي آخر مؤلف لإمام الحرمين وصل إلينا.

والقصد من هذا الاهتمام بالترتيب الزمني لمؤلفات الجويني الكلامية، هو معرفة التطور العقدي عند هذا الإمام بدءاً بالشامل وانتهاءً بالعقيدة النظامية، أما مدارك العقول فلا نعرف له ذكراً في فهارس المخطوطات الإسلامية.

تعد العقيدة النظامية جزءاً من كتاب أشمل هو النظامية في الأركان الإسلامية، لكن هذا الكتاب لم يصل إلينا كاملاً، وكأن العلماء قد أولوا العقيدة جلّ اهتمامهم، وأغفلوا بقية الكتاب، التي بحث فيها إمام الحرمين مسائل فقهية: كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، واكتفوا بما ذكره حول هذه المسائل في كتبه الفقهية الأخرى[6].

وتكمن أهمية العقيدة النظامية بأنها شاهد حيّ على التحول غير الجذري الذي ختم به إمام الحرمين آراءه الكلامية، إذ يقول في مقدمتها: «وقد صدرتها

---

(١) الجويني، لمع الأدلة ص٨٥.
(٢) المذاري، اللمعة في الاعتقاد ص٥٤.
(٣) محمد الزحيلي، الإمام الجويني ص١٠٨.
(٤) الجويني، غياث الأمم ص٥٢٦.
(٥) المصدر نفسه ص٥٢٦.
(٦) الجويني، العقيدة النظامية، مقدمة المحقق الكوثري ص٤.

بقواعد من العقائد على أساليب لم أسبق إليها»[1]. لكن ما هي هذه القواعد التي استحدثها هذا الإمام في النسيج العقدي له، وختم بها مواقفه العقدية؟

بدأ أبو المعالي تحولاته العقدية بمسألة حدوث العالم، فقد ذهب في كتبه السابقة كالشامل والإرشاد واللمع[2]، إلى أن الموجودات الحادثة تنقسم انقساماً ذهنياً إلى الثنائية التقليدية المتوارثة وهما الجوهر والعرض. لكنه في النظامية، قرّر أن الموجودات الحادثة، هي أجسام محدودة ومتناهية، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيباتها وسائر صفاتها، وحدوث هذه الأجسام بحدوث التغير في أعراضها، وهذا يؤدي إلى إثبات الجواز أو الإمكان، ولما كان كل ممكن أو جائز يحتاج إلى موجد يحدثه، ثبت أن العالم محدث بمؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته[3].

وفي باب الإلهيات ينقلب الجويني على ما تمسك به في الإرشاد، إذ دافع فيه بحماس شديد عن نظرية الأحوال البهشمية[4]، وضرورة استخدامها لبيان الصفات الإلهية.

أما في النظامية فإنه يختصر البحث في العلم بالصفات قائلاً: «من انتهض لطلب مدبره، فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد»[5].

ثم ينتقل الجويني إلى البحث فيما يجب لله تعالى من صفات[6]، وهو هنا لا يضيف جديداً عمّا ذكره في الإرشاد واللمع، فالله تعالى له صفات نفسية وصفات معنوية، ثم يهاجم المعتزلة الذين قرروا أن إرادة الله

---

(١) انظر ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) قارن: الجويني، الإرشاد ص٢٢ ـ ٢٧، واللمع ص٨٧ ـ ٩٢، وص١٢٩ من هذا الكتاب.

(٣) انظر ص١٣٠ ـ ١٣١.

(٤) الجويني، الإرشاد ص٨٠.

(٥) انظر ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٦) انظر ص١٣٨ ـ ١٥٠ من هذا الكتاب، وقارن به: الإرشاد ص٧٩، ٨٧، ٨٨، واللمع ص٩٣ ـ ١٠٢.

حادثة[1]. . . ويستدل الجويني على قدم الإرادة بأدلة سبقه إليها من تقدمه من الأشاعرة كالأشعري نفسه، والباقلاني[2].

ويناقش إمام الحرمين المعتزلة في صفة الكلام نقاشاً مطولاً، وكرّر هنا آراءه السابقة[3]، وآراء المتقدمين عليه من الأشاعرة[4]. ودافع بحماس شديد عن كون صفة الكلام صفة ذات قديمة قائمة بذات الله تعالى، أما ما هو مسموع وما هو مقروء وما هو مكتوب في المصاحف من حروف وكلمات فهي مدركات، والمدرك كصوت القارئ فهو حادث، أما المفهوم من هذه المدركات فهو الكلام الأزلي «لا يفارق الذات ولا يزايلها»[4]. ثم يعترض الجويني على من سمّاهم الحشوية والذين قالوا: «إن كلام الله في المصاحف، فسبقوا إلى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الأزلي في الدفاتر»[5].

ونسي هؤلاء «أن الكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتر، ولا ينقلب معنى النفس إلى الأصوات سطوراً ورسوماً وأشكالاً ورقوماً»[6].

ويوضح الجويني ما أراده بأن ضرب مثل الذي يسمع رسالة الملك فيقول: سمعت الملك ورسالته، لكن الحقيقة أنه لم يسمع صوت الملك ولا حديث نفسه. أما الذي يزعم أنه سمع الكلام الإلهي، فهو يضع نفسه في منزلة موسى عليه السلام، الذي سمع كلام الله تعالى بلا واسطة[7].

أما الآيات التي يوحي ظاهرها بالتشبيه، فإن إمام الحرمين يبتعد في فهمها عما قرره في كتبه السابقة[8]، وما قرره الأشاعرة من وجوب تأويل هذه

---

(1) انظر ص١٤٨ من هذا الكتاب وقارن به: الإرشاد ص٩٤، واللمع ص٩٥، ٩٦.

(2) انظر ص١٤٩ من هذا الكتاب، وقارن به: ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص٦٩، والباقلاني، التمهيد ص٤٩.

(3) قارن ص١٥١ من هذا الكتاب بما جاء في الإرشاد ص١٠٤ ـ ١٠٧، وابن فُورك، مجرد مقالات الأشعري ص٥٩ ـ ٦١، والباقلاني، الإنصاف ص٣١، ٣٢.

(4) انظر ص١٥٩.

(5) انظر ص١٦٠.

(6) المصدر نفسه ص١٦٠ ـ ١٦١.

(7) انظر ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(8) انظر: الإرشاد ص١٥٥، ولمع الأدلة ص١٠٤.

الآيات وعدم الأخذ بدلالاتها الظاهرة[1]، وهو هنا يعلن صحة موقف أهل السلف من هذه الآيات، ويلتزم بهذا الموقف إذ يقول: «وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: إن إجماع الأمة حجة متبعة»[2].

ويرى الجويني أن هذا الإجماع قد تمثل في موقف الصحابة والتابعين، الذين أعرضوا عن تأويل هذه الآيات، وإدراك ما فيها، ولو كان التأويل مسوغاً، لبادر هؤلاء إليه، لذا «فحق على كل ذي دين، أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى»[3]. ومن ذلك يتضح أن الجويني قد هجر تأويل الصفات الإلهية الخبرية كما هو أسٌّ عند الأشاعرة، وانضم إلى سلف الأمة في تفويض أمرها إلى الله تعالى.

ويدعي الجويني أنه قد أصاب كبد الحقيقة عندما قرر أن أفعال الله مجردة عن الخير والشر، فجميع الأفعال في حكمه متساوية، أما الاختلاف في مراتبها فهو «بالإضافة إلى العباد»[4]. وإمام الحرمين هنا لم يضف شيئاً جديداً، ولم يصب شيئاً، فهو إمّا أن يكون قد اطلع على ما ذكره الباقلاني في كتابه الرائع «الإنصاف»، وتجاهل ذلك عمداً، ونسب ذلك إلى نفسه، وهذا مخجل بحق إمام له مثل هذه المنزلة. وإما أن يكون لم يحظ بهذا الاطلاع، وهذا مستبعد تماماً، لأنه يعترف صراحة أنه حفظ الكثير مما كتبه الباقلاني، إذ يقول: «ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثنتي عشرة ألف ورقة»[5].

قرر الباقلاني أن أفعال الله في د ائرة التكليف مجردة عن الخيرية

(١) ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص٤٢، والباقلاني، الإنصاف ص٢١.
(٢) انظر ص١٦٦.
(٣) انظر ص١٦٦.
(٤) انظرص١٧١.
(٥) السبكي، طبقات الشافعية ج٥ ص١٨٥.

والشرية، وهاتان الصفتان تضافان إلى هذه الأفعال بعد تعلق أفعال العباد بأوامر الله تعالى ونواهيه، فإذا تعلقت إرادة العبد بأحد هذه الأفعال المجردة، وفق ما أمر الله تعالى فقد هذا الفعل حياده، واتصف بالخيرية، أما إذا تلبست هذه الإرادة بفعل نهى الله تعالى عنه، اكتسب هذا الفعل صفة الشرية[1].

وقد بحث إمام الحرمين مسألة الرؤية باقتضاب شديد، ولم يخرج فيما قرره هنا عن آرائه وآراء الأشاعرة السابقين له، فالرؤية جائزة، وقد سبق تقدم إجماع سلف الأمة على ذلك[2].

أما في فصل الوحدانية فقد استخدم أبو المعالي ما اصطلح الأصوليون على تسميته بالغيريْن والمثليْن في إثبات الوحدانية لله تعالى، وهو هنا لا يتجاوز ما ذكره في الإرشاد، إذ كرّر فيه الدليل الذي اعتادت الأشاعرة على سوقه لإثبات استحالة وجود إلهين، وهو حتمية تعارض إرادتيهما[3].

بيّن الجويني أولاً أن الله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة، والأجسام المتحيزة لا تناسبه، وإذا افترض موجودان متحيزان، كانا متغايرين وإن اشتركا بصفة التميز، وذلك لانفراد حيّز كل منهما كل منهما عن الآخر. وإن افترض موجودان غير متحيزين فهما متساويان في انتفاء صفة التحيز عنهما، لأن أحدهما ليس مختصاً بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف، فإن لم يختص أحدهما بحيز عن الثاني، ولم يختص بالثاني لم يتعددا قطعاً[4].

ويعقد الجويني باباً مطولاً لبحث مسألة خلق أفعال العباد، تحت عنوان العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية، ويكاد يكون هذا الباب أهم ما جاء في هذه العقيدة، إذ أعلن فيه صراحة بتأثير القدرة الحادثة في العبد في مقدورها، وبذلك يكون خالف ما ذكره في الإرشاد واللمع[5]، وما

---

(١) الباقلاني، الإنصاف ص١٤٧، ١٤٩.
(٢) انظر ص١٧٧ من هذا الكتاب، وقارن به: الإرشاد ص١٧٦، واللمع ص١١٥.
(٣) قارن ص١٨١ ـ ١٨٢ من هذا الكتاب، والإرشاد ص٥٢.
(٤) انظر ص١٨٢.
(٥) ذهب الجويني في الإرشاد ص٢٠٩، ولمع الأدلة ص١٢١، إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وحصر دورها في اكتساب الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى.

أثر عن الأشعري وغيره من الأشاعرة، الذين نفوا أي تأثير لهذه القدرة في مقدورها سوى كسبه[1]، فالفعل يقع خلقاً من الله تعالى، وكسباً من العبد.

وقد عرّض ذلك الأشعري إلى التشنيع الشديد، وضرب خصومه المثل في استحالة الكسب، وعدوه من محالات الكلام فقالوا: محالات الكلام ثلاثة: طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري»[2].

وكان هؤلاء الخصوم يتندرون في ذلك ويقولون: «أدق من كسب الأشعري»[3].

يقول الجويني في النظامية أن من «استراب في أن أفعال العباد واقعة حسب إيثارهم، واختيارهم، واقتدارهم، فهو مصاب في عقله، أو مستمر على تقليده، مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله، قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[3].

ولم يكتفِ إمام الحرمين بذلك، وإنما انتقد ما اعتقده الأشاعرة في الكسب قائلاً: «لو أن قائلاً قال: العبد مكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والرب تبارك وتعالى مخترع، خالق لما العبد مكتسب له، قيل له: فما الكسب وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل، فلا يجد عنها مهرباً»[4].

ثم يعقد الجويني باباً للنبوات، يرد فيه على منكريها من البراهمة، ثم يعرّف المعجزة ويذكر شروطها، وهو هنا يكرر ما جاء في الإرشاد، وما جاء في التمهيد للباقلاني، وينقل الجويني هنا وعلى الأخص في فصل بيان وجه دلالة المعجزة نصوصاً كاملة من الإرشاد، ويكرر الأمثلة نفسها التي وردت فيه[5].

---

(1) انظر: اللمع للأشعري ص١١٨ ـ ١٢١، وابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص٩١، ٩٢، والبغدادي، أصول الدين ص١٣٤، والباقلاني، التمهيد ص٣٤١ ـ ٣٥٣.

(2) ابن تيمية، منهاج السنّة ج١ ص١٢٧، وأبو عذبة، الروضة البهية ص٥٦، وابن قيم الجوزية، شفاء العليل ج١ ص١٤٧.

(3) انظر ص١٨٥ ـ ١٨٦. (4) انظر ص...

(5) انظر ص١٨٩ ـ ١٩٠، وقارن به: الإرشاد ص٣٠٧، ولمع الأدلة ص١٢٤.

أما في الفصل الخاص بإثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ، فقد انقلب على ما ذكره في الإرشاد، ونفى أن يكون وجه الإعجاز في القرآن الكريم قد حصل بالنظم، والبلاغة، والجزالة، والإنباء عن قصص الأولين، والإخبار بالمغيبات[1]، ثم يحصر هذا الإعجاز في صرف العباد ومنعهم من الإتيان بمثله، إذ يقول: «فتبين قطعاً أن الخلق ممنوعون من مثل ما هو في مقدورهم، وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها. ثم يقول: «فإذا لم تجر المعارضة، لم يبقَ لامتناعها مع توفر الدواعي عليها محمل إلّا صرف الله الخلق»[2]. وهو هنا يقترب من موقف بعض المعتزلة[3].

وفي الفصل الذي خصصه الجويني للإيمان، قسّمه إلى أربعة أركان: بحث في الأول منها حقيقة الإيمان، وفي الثاني العصاة من أهل الإيمان، وفي الثالث زيادة الإيمان ونقصانه، وهو في هذه الأركان الثلاثة إرشادي، بمعني أنه كرر ما ذكره بخصوصها في الإرشاد ولم يضف جديداً[4].

أما الركن الرابع فقد بحث فيه مسألة الاستثناء وقول من سلف: إنا مؤمنون إن شاء الله عزّ وجلّ. وهنا يؤكد الجويني أن جماهير أهل السنّة، خواصهم وعوامهم «على عقد صحيح في الدين يتعلق بالمعتقد على ما هو به»[5]. ثم يبين أن هذا العقد ليس بمعرفة، وأن الله تعالى لم يكلف عباده «حقيقة معرفته ودرك اليقين في الدين».

ويستدل على ذلك، بأن الصحابة لم يطالبوا بالبحث عن الأدلة، «وإنما

---

(١) انظر: الإرشاد ص٣٤٩، ولمع الأدلة ص١٢٥.

(٢) انظر ص٢٣٧، وقارن به: القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل ج١٦ ص٣٢٢ ـ ٣٢٨.

(٣) انظر: الباقلاني، إعجاز القرآن ص٩٩ وفيه نقلاً عن بعض المعتزلة: «ليس في نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وإنه يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف». وانظر أيضاً: والشهرستاني، نهاية الإقدام ص٤٢٣، والملل والنحل ٥٦، ٥٧، ١٠٣، والأشعري، مقالات الإسلاميين ص٢٢٥، عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين ج١ ص٢١٩.

(٤) قارن ص٢٥٧ من هذا الكتاب، بالإرشاد ص٣٩٦.

(٥) انظر ص٢٦٧.

طولبوا بعقد مصمم وشهادة والتزام أحكام»[1]. ومن ذلك يتبين لنا أن الجويني قد تراجع عما تمسك به في الإرشاد من ضرورة النظر ووجوبه[2].

وقول السلف: إنّا مؤمنون إن شاء الله، ناتج من أن عقد الإيمان ليس علماً، لذا لم يَدْرِ المُعْتقد أن المَأتي به من الإيمان على الحد المطلوب، لذا حسن الاستثناء. وقول المُعْتقد: أنا مؤمن إن شاء الله[3]. أما وجه الاستثناء عند العارف، فذلك لأنه قد تعتريه حالات «يعدم فيها مذاق اليقين»[4].

ويختم الجويني عقيدته النظامية بفصل في أحكام التوبة وماهيتها وشروطها ووجوبها. والجديد الذي أضافه هنا، هو تمييزه بين توبة العارف بالله وتوبة المعتقد بالله، فالعارف بالله تكون معصيته بالذهول الذي يعتريه عن صفوة المعرفة، لذا فإن توبته تكون بالعودة إلى حضور الذهن، فمن «حضرته المعرفة، وسطعت عليه أنوارها، لم يُصرّ على ذنب من الذنوب»[5].

أما المعتقد بالله، فتكون معصيته مرتبطة بشهواته، فإن ضعفت شهوته في معصية ما قوي فيه عقده، ولاحق توبته»[6]، مع استمراره في المعصية التي ما زالت قوة الشهوة ملازمة له باتجاهها[7].

أما تبويب العقيدة فمضطرب تماماً، وأحياناً نجد الباب قد قسم إلى عدة أقسام، والقسم وزع على مجموعة فصول، وأحياناً أخرى، نجد أن الباب دون لا يتضمن أقساماً أو فصولاً. كذلك أغفل الجويني وضع عناوين لبعض فصول وأقسام العقيدة، لذا اجتهدت في وضع عناوين مناسبة لها.

---

(1) انظر ص٢٦٧.
(2) الجويني، الإرشاد ص١٨.
(3) انظر ص٢٦٨.
(4) انظر ص٢٦٨.
(5) انظر ص٢٧٦.
(6) انظر ص٢٧٦.
(7) انظر ص٢٧٦.



العقيدة النِّظامية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

ربِّ يسّر بعونك[1]

[المقدّمة]

الحمد لله كفاء[2] إفضاله، والصلاة[3] على خير خلقه محمد، وعلى آله.

هذا؛ وقد مَلّك الله مولانا الصّاحب/ الأجلّ، السّيد[4]، نظام المُلْك(١)، [١أ] قوام الدين[5]، سيّد الوزراء، غِياثُ الدولة، وصي[6] أمير المؤمنين ـ أدام الله علاه ـ مقاليد الممالك[7]، وذلّل له ما توعّر على الأولين من المسالك، وقذفت إليه الأرض أفلاذ أكبادها، وألقت إليه أهلها[8] أزِمّتها في إصدارها

(1) رب يسّر بعونك: ليست في ط.

(2) في أ: كفا، واعتاد الناسخ على عدم كتابة الهمزة إذا سبقت بمدود، أما إذا كانت في وسط الكلمة فإنه يكتبها ياء.

(3) كتبت في الأصل: والصلوٰة.

(4) السّيِّد: ليست في ط.

(5) قوام الدين: ليست في ط.

(6) في ط: معتمد.

(7) في ط: أعمالك.

(8) في ط: أهلوها.

(١) نظام الملك (ـ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م):

هو أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس، قوام الدين، الملقب نظام الملك وغياث الدولة، من بلدة نوقان بنواحي طوس، وكان من أولاد الدهاقين واشتغل بالحديث والفقه، عمل بخدمة السلطان ألب أرسلان وولده ملكشاه، كان على مذهب الشافعي في الفروع وعلى مذهب الأشعري في الأصول،، لذا بنى المدارس النظامية لتدريس الفقه الشافعي والأصول الأشعري، وكان يكرم إمام الحرمين وأبا القاسم القشيري في مجالسه، اختلف في سبب مقتله فقيل: إن ملكشاه دسّ له السمّ فمات لهيمنته على شؤون الدولة.

انظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان ج٨ ص١٢٨، وتاريخ الإسلام للذهبي، وفيات (٤٨١ ـ ٤٩٠) ص١٤٢، والمنتظم ج٩ ص٦٤، وطبقات الشافعية للسبكي ج٣ ص١٣٥.

وإيرادها، واستكان[1] له دانيها وقاصيها، وتوطّأت لسنابك خيله صَيَاصِيها[١]، وأضحت رقاب الملوك نحو ارتسام مَرَاسِيمه صُوَراً.

وامتلأت طِباقُ الآفاقِ بإشراقِ[2] عَدْلِه[3] نوراً، ومَعالم المَظَالم[4] قَفْراً[5] بُوراً، وأخذت الأرض زُخرفَها، ونشرت المسرّة مِطْرفها[٢]، وحقّق الدّهر مَواعيده[6]، وأنجز ببهائه[7] وراء كلّ مَأمول مَزيده[8]، واستمدت من نور سعادته الشمس، وتاق إلى سَنَائِه الغَدُ فالتفت[9] إلى الأمس.

وباهت الغَبْراء[٣] به مَناط القَمريْن[٤]، وتضاءلت دون غُرَّته الشَّمَّاء أعالي الشِّعْرَيَيْن[٥]، ورفلت مِلّة الحقّ بِيُمْنه من جلابيب الجَلال في أسْبغها وأضْفاها[٦]، ورقّت من يَفَاع[٧] العزّ إلى[10] ذُرَاها، بعدما كان انْفلّ غَرْبُها[٨] وشَبَاها[٩]، وحَيِيت به رسوم[11] المآثر[12] الدَّوَاثر[١٠]، وانتعشت بِعلوّ قَدْرِه

---

(1) في ط: فاستكان.
(2) بإشراف: ليست في ط.
(3) في ط: بعدله.
(4) في ط: الظلم.
(5) في ط: دائرة.
(6) في ط: أضاف الكوثري بعدها رويداً رويداً.
(7) في ط: بصفاته.
(8) في ط: مزيداً.
(9) في أ: والتفتت، والمثبت من ط.
(10) العز إلى: في ط العوالي.
(11) رسوم: ليست في ط.
(12) في الأصل: المآثر.

---

(١) الصياصي: مفردها صيصة، وهي الحصون، وكل شيء امتنع به وتحصن به، ويقال صياصي البقر: قرونها.
(٢) مطرفها: المطرف هو الثوب من الخز.
(٣) الغبراء: الأرض لكثرة غبارها.
(٤) هما الشمس والقمر.
(٥) الشعريان: هما كوكبا العبور في الجوزاء، والغميصاء التي في الذراع، تزعم العرب أنهما أختا سهيل، وقد عبدت العرب العبور وهي التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ ۝﴾ سورة النجم، الآية ٤٩.
(٦) الإضفاء: سعة العيش. انظر لسان العرب مادة ضفا.
(٧) اليفاع: جمع يفوع، وهو كل ما ارتفع من الأرض.
(٨) غربها: حدّها، وانفل غربها: انثلم حدها.
(٩) شباها: مفردها شبوة، والشبوة حد كل شيء وطرفه. لسان العرب، مادة شبا ج ١٤ ص ٤٢٠.
(١٠) الدوائر: الدوارس.

جُرود(١) المفَاخِر العَوَاثِر، وتأرَّجت[1] بِعليائِه(٢) سُطورُ الدّفاتر.

وانخرط في سِلْكِ سامي رأيه الدِّين والدُّنيا، ولاذَ بِبابه المُنيفِ وجَنَابه الشَّريفِ كافّة الوَرىٰ، واجتمع بواحد الدّهر شَتَاتُ الأهواءِ، وانضم منتشر[2] الآراء[3]، وَوَثِق الأعداء بِعدْلِه ثِقة الأوْلياء بِفضله، واسْتَنّ أمر المُلْكِ في الأسْلوبِ الأوْضَحِ واللَّقَمِ(٣) الأفْيَح.

وطَنَّت دائِرة الآفاقِ بِنَبأ المُعارضة(٤)، فضاقت الأرض بِرحْبِها، وَمَادَتِ بِمَطْفَيْ شَرْقها وغَرْبها، وزُلْزِلتْ الأرضُ زِلْزالَها، وَقَطعتِ المُبِيراتُ[4](٥) أوْصَالَها، وطَبّقت الهمومِ التي تُذيب العِظام، وتُنْشِئ الكُرَبِ العِظامِ، طَبقات[5] الأرض غُدوها وآصالها، وقطّب دين الحق غُرّته البَهيّة، ورجفتْ من العَلْياءِ البَنيّة، وارتجت أركانه العَليّة(٦).

ثمّ تَدارك اللهُ الإسلامَ والأنام، لما اسْتفاضَ أنّها انْجابَت(٧) انْجِياب الغَمام، وأعْقَبت الإبلال على التّمام[6](٨)، فأراد[7] خادم الدّعاء أن يَطير

---

(1) في ط: وأرجت.
(2) في ط: نشر.
(3) في الأصل: الأرا.
(4) في أ: المسرة، والمثبت من ط.
(5) في ط: من طبقات.
(6) في ط: السقام.
(7) في ط: وأراد.

---

(١) جرود: جمع جرد، وهي أعالي الجبال.
(٢) تأرجت بعليائه: فاحت منه رائحة طيبة.
(٣) اللقم: وسط الطريق.
(٤) يشير الجويني هنا إلى المحنة التي حلت بأشاعرة نيسابور على يد عميد الملك الكندري.
(٥) المبيرات: المهلكات.
(٦) وكأن الجويني في هذه الفقرة يصور المحنة التي لحقت بالأشاعرة في بغداد والمشرق الإسلامي أيام السلطان طغرلبك ووزيره الكندري.
(٧) انجابت: انكشفت وزالت.
(٨) يشير إمام الحرمين هنا إلى زوال المحنة التي طالت الأشاعرة وأهل السنّة بعد مقتل الوزير الكندري... وإعادة الاعتبار إلى الأشاعرة وبناء المدارس لهم من قبل نظام الملك.

بجناحِ(1) المَهزّةِ(2)[١] إلى مُخيم العُلى(3) والعِزّة، مُعْتزياً إلى مواقف الخدم، مُعْتزاً بالمثُولِ(4) في المجْلسِ الأبْهى في غِمارِ الجُشَم(5)[٢]، وصار لا يُبْرِم عقْدة العَزْم إلّا حلّ القضاءُ بحلّها(6)/ ، ولا يُقدّم قَدماً للنّهوض إلّا نزل القضاءُ فأزلّها، وما استأخر اسْتِخار الواني، ولكن الأقْدار دافعة في صدور الأماني. [١ب]

على أنّه رأى المثابرة على الأدْعية، وما هو بصدده من الوظائف التي رُتب[٣] لها، أولى عند من أفاض عليه بسبب معاليه وأولى، ثم قدّم تذكرة إلى المجلس(7) الأسْمى(8) لتنوب عنه في تمهيد معاذيره، وتُشْعر ببذله المجهود في الخدمة وتشميره.

وقد زَفَفْتها عروساً[٤] تَخْتال في أثوابها، وتَرْفُل في جِلْبابها إلى أكرم أكْفائِها وخُطّابها، وإن أبت على مُفْتَرعها[٥] إباء البِكْر، ذلّلتُها صَفْوة الفكر، وغضَّ من شِماسِها[٦] وشِراسها[٧] كَثْرة دُرّاسها[٨]، ومهرُها أن تقع من السُّدّةِ السّامية موقع القبول، وَمُتَضّمنها عقائِد(9) العقول وَنخُبِ الشّرع المنقول.

وقد صَدّرتها بقواعد العقائد(10) على أساليب لم أُسْبَق إليها، ولم أُزْحم

(1) في ط: بأجنحة. (2) في ط: الهزة.
(3) في ط: العلاء. (4) في ط: بالمنزل.
(5) في ط: الحشم.
(6) في أ: وصار لا ينبرم عقد العزم الأجل القضاء فجلها، والمثبت من ط.
(7) إلى المجلس: كررها الناسخ في الأصل.
(8) في ط: الأسنى. (9) في ط: عقائل.
(10) في ط: بقواعد عن.

(١) المهزة: الحركة. (٢) الجشم: الأمر الثقيل.
(٣) رتب لها: تصدر لها وانتصب.
(٤) يقصد بذلك النظامية في الأركان الإسلامية.
(٥) مفترعها: الذي يريد فضّ بكارتها، وهو يقصد بأنه لم يقلد أحداً في هذه النظامية وإنما جمع فيها أبكار الأفكار التي لم يتوصل إليها غيره.
(٦) شماسها: إبائها وامتناعها. (٧) شراسها: تعنتها.
(٨) دراسها: اقترافها والمداومة عليها.

عليها[1]، ثم أتْبَعْتُها بما لا يَسُوغ الذُّهول عنه من[2] أركان الإسلام، وسَمَّيْتُها: النِّظامية في الأركان الإسلامية، وها هي[3]:



(1) ولم أزحم عليها: ليست في ط.
(2) في أ: في والمثبت من ط.
(3) وها هي: ليست في ط.

القولُ فيما تجبُ معرفته في قاعدة الدِّين

فصل(1)

[أقسام العلمِ والنَّظر]

النَّظر(١) في مدارك العقول إذا تمّ على صحته وسَدادِه، أفضى إلى العلم بجوازِ جائِز، أو وجوب واجب، أو اسْتِحالةِ مُسْتحيل.

وهذه العلوم، يَخْتَصُّ بِدَرْكِها، ذَوو(2) العقول السّليمة، وَأُولو(3) الفِطْنة(4) المسْتقيمة، ثُمّ كلّ قسمٍ منها ينقسم إلى: ما تحيط به بديهة العقل، من غير نظر واعتبار، وطلب وافتكار، وإلى ما تَقَدّمه نَظَر، وكل نظر تُجريه العقول(5) في ضرْب من هذه الضروب، فلا بد له من مستند(6) ضروري، ومعتقد بديهي(٢).

(1) فصل: ليست في ط.
(2) في أ: ذوروا.
(3) في أ: وألوا.
(4) في ط: الفطر.
(5) في ط: يجريه العاقل.
(6) في أ: مستندن والمثبت من ط.

(١) النظر في اصطلاح المتكلمين: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن، وهو ينقسم إلى قسمين: الصحيح، وهو كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل، والفاسد: ما عدا ذلك.
انظر الإرشاد لإمام الحرمين ص٣، ومصباح السعدة لطاش كبرى زادة ج١ ص٢٨١، وانظر أيضاً التمهيد للباقلاني ص٢٩، ٣٠، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمذاني ص٤٣، والمبين في ألفاظ المتكلمين للآمدي ص١٠٣، ١٠٤، والغنية للمتولي ص٥٢، ومعالم أصول الدين للرازي ص٢٢، والمحصل ص٥٦.
(٢) ينقسم العلم إلى: العلم القديم وهو صفة الله تعالى المتعلق بما لا يتناهى من المعلومات، والعلم الحادث وينقسم إلى العلم الضروري، وهو العلم الذي يلزم ذات الفرد مما لا يستطيع الانفكاك منه أو الشك فيه، كعلم الإنسان بنفسه وحالته =

وبيان ما رتّبناهُ بالمثال في كل قسم: فالجواز البديهي، الذي يعلمه العاقل[1] من غير عَبْرٍ وفكر ونظر، هو ما يحيط به العاقل، إذا رأى بناءً من[2] جواز حدوثه، فيعلم قطعاً على الارتجال، أن حدوث ذلك البناء من الجائزات، وكان لا يمتنع في[3] العقل أن لا يُبنى، ثم يُطرد[4] حكم الجواز في صفاته وسماته، وارتفاعه واجتماعه، وطوله وعرضه، واختصاصه بما هو عليه من أشكاله، وفنون أحواله.

ثم يُنظر في تجويز العقل إلى[5] تخصيصه بأوقاته، فلا يخطر العاقل بباله شيئاً من أحواله، إلّا عارضه إمكان مِثْله، أو خلافه، فيستبين على الاضطرار، أنه كان يجوز أن لا يُبنى ما بُني[6]، وإن[7] بُني، كان يجوز/ أن يُبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات. [٢أ]

وتنسحب هذه التقديرات في التقدم والتأخر الآيلين إلى الأوقات. فهذه مدارك في جواز الجائزات على الضرورة، من غير احتياج إلى تدبر[8] دلالات، ومباحثة عن آيات في المعقولات.

ومثال النَّظري في هذا القسم، ما يعلمه اللَّبيب من جواز تداور[9]

(1) في ط: يبتدره العقل.
(2) من: ليست في أ.
(3) في أ: يمنع من.
(4) في ط: يطرح.
(5) إلى: ليست في ط.
(6) في أ: بنا، والمثبت من ط.
(7) في ط: وإذ.
(8) في ط: تزيد.
(9) في أ: تدوار، والمثبت من ط.

= الوجدانية من رضى أو غضب، والعلم البديهي: وهو قريب من الضروري إلّا أنه لا يرتبط بنفع أو حاجة كالعلم باستحالة اجتماع الضدين مثل اجتماع الحركة والسكون أو السواد والبياض، والقسم الثالث هو العلم الكسبي، وهو العلم الحاصل بالقدرة الحادثة عن نظر واستدلال.
انظر في ذلك: التمهيد للباقلاني ص٢٦، والإنصاف له ص١٣، والإرشاد للجويني ص١٣، ١٤، والغنية لأبي سعيد المتولي ص٥١، وأصول الدين للبغدادي ص٨، ٩، والمحصل للرازي ص١٤٨، ١٤٩، والمواقف ص١١ ـ ١٤، وشرح الأصول الخمسة ص٤٨، ٥٠.

الأفلاك في جهاتها، فإذا استقامت عِبره واشتد نظره، وتأمل الأجرام العلوية، وهي دائبة في حركاتها المتناسبة، جائية وذاهبة، وشارقة[1] وغاربة، وتحقّق أن الجهات في قَضيّات العقول متساوية، وأن الذي يدور منها من الشرق إلى الغرب[2]، لا يستحيل في العقل انعكاسه من الغرب إلى الشرق[3]، فإن مُنْخَرقها[4](١) من الهواء[5] لا يختلف، بسبب[6] انعكاسها، ومدارها في الارتفاع والانخفاض لا يتفاوت، بتقدير شروقها في جهة غروبها، وهذا باب يتّسع فيه المجال، والإكثار منه يُورث الملال.

ومعرفة الجواز في القسم النظري إذا حصل، يلتحق بالمرتبة البديهية، إذ يستحيل أن تكون معرفة أثبت من معرفة، غير أن العاقل لا يفتقر إلى مزيد فكر في الأبنية إذا شاهدها[7] تُشاد وتُنقض وتعاد، وحركات العُلْويات لم تعهد إلّا على قضية واحدة، والاستمرار على حكم الاعتياد[8] يُعمي الذاهل عن سُبُل[9] الرّشاد(٢).

فأما[10] المستحيلات، فمثال المدرك البديهي منها، سَبْق العقل[11] إلى القَطْع بأن السواد و[12]البياض لا يجتمعان، ولا يكون الجسم في حالة واحدة

(1) في ط: شارقة.
(2) في ط: من المشرق إلى المغرب.
(3) في ط: من المغرب إلى المشرق.
(4) في ط: مخترقها.
(5) في ط: اليمين.
(6) في أ: لسبب.
(7) في ط: التي يشاهدها.
(8) في أ: الاعتبار، والمثبت من ط.
(9) في ط: سبيل.
(10) في ط: وأما.
(11) في أ: العاقل.
(12) في أ: أو، والمثبت من ط.

(١) المنخرق: الممر. انظر اللسان ج١٠ ص٧٥.
(٢) وفي الشامل ص١٧: «والذي ارتضاه المحققون أن العلوم المرتبطة بضروب النظر لا تختلف ولا تتفاوت، إذ لا يتصور علم أبين من علم، إذ العلم تبيين العلوم ومعرفته واستيقانه... والعلم بالشيء الواقع نظراً يماثل به بديهة وضرورة كما تتماثل الحركة الضرورية الحركة الكسبية، والحركتان متماثلتان، ومن حكم المتماثلين وجوب استوائهما في صفات النفس. وتماثل الحركة الذي عناه الجويني هنا هو أن الأولى تقع معجوزاً عنها والثانية تقع مقدوراً عليها إلّا أنهما يتماثلان في كونهما حركة.

متحركاً إلى مكان ساكناً في غيره، إلى غير ذلك مما يطول تعداده[١].

ومثال النظري[1] من هذا القسم، العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتضٍ يقتضيه، فإذا[2] تحرك الشيء، وعُلِم أن تحريكه[3] جائز، وكان يجوز أن يستمر به السّكون الذي عُهِد لجنسه[4] في الزمن المتقدم، ثم[5] قيل: أيجوز أن يُفْترض[6] تحركه من غير سبب ومقتضى ومعنى غير إيثار ومؤثر[7]؟ تبيّن للعاقل[8] بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول، أن تقدير وقوع جائز من غير مقتض أو مؤثر مستحيل[9]، غير ممكن[٢].

وأما الواجبات العقلية، فمثال الضروري منها، العلم بأنّ صانع الشيء وموجده/ ، يجب أن يكون قادراً على فعله، إلى غير ذلك. [٢ب]

ومثال النظري منها، العلم بأن مخترع الأشياء يجب أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله، كما سيأتي شرح ذلك[٣]، إن شاء الله عزّ وجلّ[10]. وما قضى

(1) في أ: النظر.
(2) في أ: وإذا.
(3) في أ: تحركه.
(4) في أ: له حسنه.
(5) في ط: ثم إذا.
(6) في أ: يفرض، والمثبت من ط.
(7) في ط: إيثار مؤثر.
(8) في ط: العاقل.
(9) في ط: محال.
(10) في ط: الله تعالى.

(١) انظر في ذلك: التمهيد للباقلاني ص٦، والغنية لأبي سعيد المتولي ص٥١، وأصول الدين للبغدادي ص٨.

(٢) ذلك إن لم يطرأ مقتضى فالأولى بقاء الجائز على ما هو عليه، أما حصول الجائز دون مقتضى فهو إلغاء للسنن الكونية، فتصبح الأمور في حال جوازه لا ضابط لها، والمعلوم أن الأشاعرة قد نفوا أي سببية سواء فيما يتعلق بالضرورة الداخلية للعالم، أو ترتب الأسباب والمسببات في الفعل الإلهي لغرض الصلاح، لكن هذا لا يعني أن الأشاعرة لم يقولوا بنظام في العالم، وإنما أرجعوا هذا النظام للإرادة الإلهية التي تخصص الجائزات بمحض المشيئة، والعالم متناسق ومنظم رجوعاً للقدرة الإلهية مباشرة.

انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٣، والمواقف للإيجي ص٤٨٥.

(٣) انظر ذلك ص١٩١، واستندت الأشاعرة على هذا المبدأ في نفي كون الإنسان خالقاً لأفعاله كما قالت المعتزلة، فالخالق للفعل لا بد أن يكون عالماً بتفاصيل هذا الفعل=

العقل بوجوب ثبوته، استحال انتفاؤه، وما تضمن نظر العقل استحالة ثبوته، وجب انتفاؤه.

فهذه مقدمات لا يتمارىٰ فيها عاقل[1] غير ذاهل عن سنن السداد، وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية، على ما سنرتبها أبواباً[2]، مستعينين بالله عزّ وجلّ، وهو خير معين[3].



(1) عاقل: ليست في ط.

(2) في ط: أبواباً إن شاء الله.

(3) من قوله: مستعينين... إلى قوله: معين، ليست في ط.

= وحركاته المتتالية، والإنسان يجهل هذه التفاصيل، فدل ذلك على أن خلق الفعل ليس للعبد إليه سبيل وإنما الخالق له هو الله تعالى.

انظر في ذلك: مجرد مقالات الأشعري ص٩٤، واللمع ص١٠١، والتمهيد للباقلاني ص٣٤٢، والإرشاد للجويني ص١٩٠، وأصول الدين للبغدادي ص١٣٦، والمحصل للرازي ص٢٨١، وغاية المرام للآمدي ص٣٢٥، والغنية للمتولي ص١١٨.

باب
القول في حدث العالم

العالم كلُّ موجود سوى الله تعالى(١)، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبتها[1] وسائر صفاتها.

وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدارك[2] حواسنا[3]، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، فلا[4] شكل يُعاين[5] أو يُفرض، مما[6] صَغُر أو كَبُر، أو قَرُب[7] أو بَعُد، أو غاب أو شُهد، إلّا والعقل قاضٍ بأن تلك الأجسام المتشكلة[8] لا يستحيل فرض تشكّلها[9] على هيئة أخرى.

وما سَكن منها، لم يَخُل العقل تحركه، وما تحرك، لم يَخُل سُكونه، وما صُودف مرتفعاً إلى[10] منتهى سَمْك من الجو[11]، لم يبعد تقدير انخفاضه،

---

(1) في ط: تركيباتها.
(2) في أ: مدرك والمثبت من ط.
(3) في ط: إحساسنا.
(4) في ط: بلا.
(5) في أ: يغاير، والمثبت من ط.
(6) في ط: منا.
(7) في أ: وكبر وقرب، والمثبت من ط.
(8) في أ: المشكلة، والمثبت من ط.
(9) في أ: تشككها، والمثبت من ط.
(10) في أ: لما، والمثبت من ط.
(11) في أ: وسمك من الحق، والمثبت من ط.

---

(١) في الإرشاد ص١٧: «العالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته، وقد عرّف الأشعري العالم بأنه جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها».
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٣٧، وأصول الدين للبغدادي ص٣٣.

وما استدار[1] على النِّطاق[١]، لم يَبْعد فرض تدواره[2] نائياً عن مجراه. وترتّب الكواكب على أشكالها يجوز على خِلاف هَيْئاتها وأحوالها، فيتضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز على جميعها[٢]، وما ثَبُت جوازه، استحال الحكم بوجوبه.

ولا يَنْساغ في عقل مُوَفَّق، اعتقاد قديم عن وفاق، وهو مُجوّز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه، فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضى اقتضاء على ما هو عليه[٣].

وإنما يُسْتغنى عن المؤثّر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل[3] بوجوبه ولزومه عن مقتضىً يقتضيه[4]، فأمّا ما ثبت جوازه، وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضى[٤].

---

(1) في أ: استدل، والمثبت من ط. (2) في ط: تداوره.
(3) في ط: فيستغني. (4) في أ: يقضيه، والمثبت من ط.

---

(١) أي ما ثبت على مجراه.

(٢) في الإرشاد ص٢٨: «فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات».

(٣) في الإرشاد ص٢٨: «فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوّز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع».
وانظر أيضاً مقالات الأشعري لابن فورك ص٣٧، والتمهيد للباقلاني ص٤١، ٤٣، وأصول الدين للبغدادي ص٦٩، والغنية للمتولي ص٥٦، ٥٧، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٤، والجويني هنا ينقل عمّا ذكره الباقلاني في التمهيد ص٤٣.

(٤) فالحوادث منها المتقدم ومنها المتأخر مع جواز تأخر المتقدم وتقدم المتأخر، ولا يجوز أيضاً أن يكون التقدم والتأخر راجع إلى ذات المحدث، لأنه ليس التقدم بصحة تقدمه أولى من التأخر بصحة تأخره، وهذا يوجب الدلالة على فاعل مؤثر مختار صرف الجائزات في الوجود على ما هي عليه.
انظر الإنصاف للباقلاني ص١٦، والشامل في أصول الدين للجويني (تحقيق كلوبفر) ص١٤٥.

[١٣] فإن قيل: بِم تُنكرون على من يزعم/ أن العالم بما فيه قديم لا مبتدأ[1] لكونه، ولا مفتتح لوجوده ولاختصاصه[2] بما هو عليه، بمقتضى قديم هو في حكم العلة، والعالم في حكم المعلول، والعلة والمعلول، والموجِبُ والموجَبُ يتلازمان، ولا يسبق أحدهما الآخر[3]؟

وإذا انتهى مولانا إلى هذا المُنتهى، تَثبّت قليلاً، وتأمّل برأيه الثاقب الوقاد، على رَسْلٍ واتئاد، وابتهل إلى الله جلّت قدرته[4]، وهو[5] ولي التأييد والإرشاد.

فنقول، والله المُستعان وعليه التّكلان[6]: إذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتضيً، قسّمنا الكلام وراء ذلك وقلنا: مُقتضى العالم، لا يخلو إمّا أن يكون موجباً من غير إيثار واختيار، وإما أن يكون مؤثراً مختاراً[7].

فإن كان موجباً من غير إيثار، كان ذلك مستحيلاً، فإن[8] الموجب الذي لا يُؤثِّر، يستحيل أن يقتضي شيئاً[9] دون مماثلة، وهذا يتضح[10]، بأن نضرب فاسد مذهب الطبائعيين[11] مثلاً، فنقول: إذا قال[12] من ينتحل القول بآثار[13] الطبائع: إن دواءً مَخصوصاً بجذب المِرّة الصفراء[١] دون غيرها من الأخلاط[٢]، يستحيل[14] عنده أن يجذب جزءاً من المِرّة من قطر، ولا يجذب جزءاً آخر في مثل [ذلك القطر][15] بعد ذلك المجذوب، مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال، هذا محال تخيله.

---

(1) في أ: لا مبدأ، والمثبت من ط.
(2) في ط: لاختصاصه.
(3) في أ: الثاني.
(4) في ط: الله تعالى.
(5) في ط: فهو.
(6) وعليه التكلان: ليست في ط.
(7) في ط: مؤثر مريداً مختاراً.
(8) في أ: وإن، والمثبت من ط.
(9) شيئاً: مكررة.
(10) في أ: يصح، والمثبت من ط.
(11) في أ: الطبائعي، والمثبت من ط.
(12) في أ: كان، والمثبت من ط.
(13) بآثار: ليست في ط.
(14) في أ: مستحيل.
(15) الزيادة من ط.

---

(١) المِرّة: خلط من أخلاط البدن وسميت بالمرّة الصفراء للونها.
(٢) أخلاط الجسد عند القدماء هي: الدم والبلغم والصفراء والسوداء.

وإذا تقرر ذلك قلنا(1): العالم بجملته قارّ في جو معلوم، وتقديره واقعاً في ذلك الخلاء، يماثل تقديره في خلاء عن اليمين(2) أو عن الشمال. وهذا يقرب من مدارك البدائه(3).

وإذا تماثلت الأحياز والجهات، استحال اعتقاد موجب يخصص(4) العالم بقطر تماثله(5) سائر الأقطار، فإن الموجب لا يُخصص شيئاً من أمثاله، والمؤثر المختار، هو(6) الذي يتحيز(7) بإرادته ومشيئته مثلاً من أمثال(8)، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار(9) له(١).

ولو(10) قيل: العالم قديم، وموجبه مؤثر مختار.

قلنا: هذا باطل قطعاً، فإن القديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة(11)، إذ الموقع المخصّص الذي لم يكن(12) فكان هو المراد، فأما ما لم يزل واقعاً، فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الإيقاع.

[٣ب] وعلى الجملة [الواقع](13)/ بالإرادة(14) فعل يؤثره(15) المريد، فيوقعه على حسب إرادته، وما كان ثابتاً أزلاً، فليس فعلاً، حتى يقال: وقع بالإرادة على

---

(1) في أ: لقنا، والمثبت من ط. (2) في أ: و، والمثبت من ط.
(3) كتبت في الأصل: البداية. (4) في أ: تخصيص، والمثبت من ط.
(5) في أ: يماثله. (6) في أ: وهو، والمثبت من ط.
(7) في ط: يحيز. (8) في ط: الأمثال.
(9) لا اختيار له: في أ الاختيار له، والمثبت من ط.
(10) في ط: فإن. (11) في ط: بإرادته.
(12) في أ: يمكن، والمثبت من ط. (13) الزيادة من ط.
(14) في أ: فالإرادة، والمثبت من ط. (15) في أ: يؤثر، والمثبت من ط.

---

(١) في نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص١٣: «واعتمد إمام الحرمين رضي الله عنه طريقة أخرى فقال: الأرض عند خصومنا محفوفة بالماء، والماء بالهواء والنار، والنار بالأفلاك، وهي أجرام متحيزة شاغلة جواً وحيزاً، وبالاضطرار نعلم أن فرض هذه الأجسام متيامنة عن مقرها أو متياسرة، أو أكبر مما وجدت شكلاً وعظماً، أو أصغر من ذلك ليس من المستحيلات، وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون سائر الوجوه مع استواء الجائزات وتماثل الممكنات احتاج إلى مخصص بضرورة العقل».

هذا الوجه[1].

فإذا فسد القول بقدم العالم، مع ظهور الجواز في أحكامه من غير موجب ومؤثر(1)، بطل(2) كونه قديماً عن موجب قديم، واستحال استناده مع قدمه إلى إرادة، لم يَبق إلّا القطع بأن العالم فعل مُوقَّع على وجه [دون وجه](3) من وجوه الجواز بإرادة مؤثر مختار، أوقعه على مقتضى مشيئته.

وهذا الفصل في إثبات حَدَث العالم، أنجع وأوقع(4) من طرق حَوَتْها مجلدات، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها(5)، لو ساوقه التوفيق.



(1) في ط: مؤثر وموجب.

(2) في ط: وبطل.

(3) الزيادة من ط.

(4) في ط: وأرفع.

(5) في أ: بحذاريفها.

(١) انظر مثل هذا الدليل في الإرشاد للجويني ص٢٨، ٢٩، ومعالم أصول الدين للرازي ص٤٢، والغنية في أصول الدين للمتولي ص٥٨، ٥٩.

فصل

في ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حَدَث العالم

محصول الكلام بعد ذكره، تحصره ثلاثة أبواب، ثم ينقسم كل باب فصولاً:

باب: في العلم بأحكام الإله.

وباب[1]: في مَناط التكليف من صفات العباد.

وباب[2]: في النبوات التي بها تتصل الأوامر التكليفية بالعباد، وبها ترتبط الأمور السمعية في الحَشْر والنَّشر[3]، والوعد والوعيد، المشعِرَيْن[4] بالثواب والعقاب، إلى غيرهما مما أشاعه المرسلون[5]، وأخبر عنه[6] الصادقون، تنتجز[7] قواعد الدين بنجاز[8] هذه الأبواب.

ثم الإمامة: ليست من العقائد، ولو غفل عنها المرء لم تضره، ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها، ونحن نذكر منها طرفاً إن شاء الله[9]، مع إيثار الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ، يشفي الغليل، ويوضح السبيل، إن شاء الله عزّ وجلّ[10](١).

---

(1)(2) في ط: باب.

(3) في الأصل: الخير والشر، وما أثبته من ط.

(4) في أ: المفسّرين، وما أثبته من ط.

(5) في ط: أنبأ عنه المرسلون.

(6) في ط: به.

(7) في ط: وتجتاز.

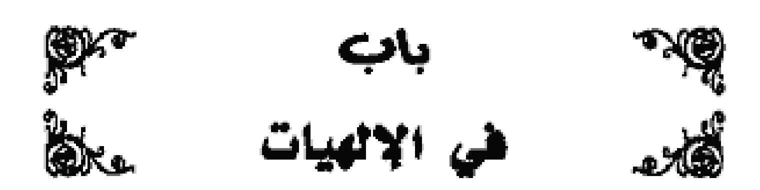
(8) في ط: مجاز.

(9) إن شاء الله: ليست في ط.

(10) عز وجل: ليست في ط.

---

(١) لكن المؤلف رحمه الله عدل عن ذلك، ولم يتطرق إلى الإمامة في كتابه هذا، واعداً ـ



باب
في الإلهيات

نصدّر هذا الباب قبل تفصيله بإثبات العلم بالصانع المختار فنقول:

إذا ثبت حَدَث العالم، ووجب افتقاره[1] إلى مُوقع يوقعه على ما هو عليه، واستحال وقوعه بنفسه، لم يَخل موقعه؛ إما[2] أن يكون موجباً لا إيثار له، أو يكون مختاراً.

وباطل أن يكون موجباً لا إيثار[3] له، فإنه لا يخلو؛ إما[4] أن يكون قديماً، أو حادثاً، فإن كان قديماً، وجب قِدَم موجبه وأثره، واستحال تخصص أثره بوقت دون وقت، وقد اتضح مما سلف حَدَث العالم.

[٤أ] وإن كان موجبه/ حادثاً، افتقر هو إلى موقع، ويتسلسل[5] القول فيه إلى أعداد غير متناهية، وهذا يستحيل[6] ببداهة[7] العقول. وما يتسلسل[8] لا يتحصل، ومن أثبت حوادث منفصلة[9] لا نهاية لها إلى غير أول، فقد جمع بين

---

(1) في ط: انتهاؤنا.
(2) في ط: من.
(3) في أ: للإيثار، والمثبت من ط.
(4) إما: ليست في ط.
(5) في ط: وتسلسل.
(6) في ط: وهو المستحيل.
(7) في أ: ببداية.
(8) في ط: تسلسل.
(9) في ط: مفصلة.

= نظام الملك بأن يفرد لها كتاباً مستقلاً يذكر فيه المسائل المتعلقة بها والأحكام السلطانية، وفعلاً فقد ألف الجويني كتاب غياث الأمم في التياث الظلم، وسماه البعض بالإمامة الكبرى، وقد صدر الكتاب أولاً في مصر، ثم قام بنشره عبد العظيم الديب نشرة علمية، إذ اعتمد في ذلك على أربع نسخ مخطوطة لهذا المؤلف النفيس، وصدر الكتاب في قطر سنة ١٤٠٠هـ، وانظر التعليق عليه أيضاً في مؤلفات الجويني ص٦٧.

الحدوث والحكم بالقدم[١].

ومن انتهى معتقده[1] إلى إثبات حوادث أزلية، فقد انسلّ عن مقتضى المعقول، فإن مقتضى[2] الحوادث الابتداء عن عدم، والأزل يُشْعر بنفي الأولية[3]، فبطل[4] أن يكون مُوقع العالم موجباً لا إيثار له، ووجب القول بصانع مختار مريد[5] وقع[6] العالم على موجب مشيئته.

ولاح بما قدمناه وجوب قِدَمه، إذ لو كان صانع العالم مُحْدثا[7]، لافتقر إلى مُحدِث، افتقار العالم إليه، ثم ينجر القول إلى ما سبق وضوح استحالته[٢].

---

(1) في ط: علمه.
(2) في ط: حكم.
(3) في ط: ببقاء الأزلية.
(4) في ط: فقد بطل.
(5) في أ: مريداً.
(6) في ط: قد أوقع.
(7) في ط: حادثاً.

---

(١) انظر ذلك أيضاً في التمهيد للباقلاني ص٤٥، والشامل للجويني ص١٤٥، والإرشاد له ص٢٨، والغنية ص٦٤، ٦٥، والمحصل للرازي ص١٢١، وغاية المرام للآمدي ص٧٢.

(٢) الطريق الذي سلكه المتكلمون في إثبات الصانع، هو أنهم استدلوا أولاً على حدوث العالم وإمكانه، فكل ما هو مُحدَث ممكن لا بد له من مُحدِث أحدثه على هيئته دون غيرها، أما بيان حدوث العالم فذلك لأنه مركب من جواهر وأعراض وهي من الممكنات، ذلك أن هذه الجواهر اختصت بأعراض دون أخرى، وهذا يوجب احتياجها إلى مخصص، وكل ما يحتاج إلى مخصص فهو ممكن، وكل ممكن حادث، وكل حادث له محدث، لأن كل مُحْدَث جائز الوجود لذاته، لأنه كان قبل وجود معدوماً، ومن يتساوى فيه الوجود والعدم يفتقر إلى المحدث المؤثر، ولا يمكن أن يكون هذا المؤثر أمراً داخلياً وإلّا لزم أن يكون علة لنفسه وهذا ممتنع، فيترتب على هذا أن يكون المُحدث المؤثر خارجاً عن جميع مجموع المحدَث (العالم)، وبالتالي يجب انتهاء جميع الممكنات (المحدثات) إلى موجود واجب لذاته.

انظر في ذلك: اللمع للأشعري ص٨٢، ومجرد مقالات الأشعري ص٣٧، والتمهيد للباقلاني ص٤٥، وأصول الدين للبغدادي ص٦٩.

فإذا تمهّد صدر الباب، فالكلام بعده ينقسم ثلاثة أقسام:

قسم في ذكر ما يستحيل على الله سبحانه[1].

وقسم فيما يجب لله سبحانه[2].

وقسم فيما يجوز [في][3] أحكامه.

فآلت مدارك الإلهيات إلى الاستحالة والوجوب والجواز، كما سبق[4] في صدر هذا المعتقد.



(1)(2) سبحانه: ليست في ط.

(3) الزيادة من ط.

(4) في أ: والجواب فيما سبق، والمثبت من ط.

[القسم الأول]

الكلام فيما يستحيل على الله عزّ وجلّ

نقدّم قولاً وجيزاً يحوي الغرض، فإن رأيناه كافياً، اجتزينا به، وإن رأينا أن نبسط طرفاً من الكلام، جرينا فيه على ما تجري به المقادير، والله سبحانه[1] ولي التيسير.

فنقول: كل صفة في[2] المخلوقات دلّ ثبوتها على مُخصّص يُؤثرها ويريدها، ولا يعقل ثبوتها دون ذلك، فهي مستحيلة على الإله[3]، فإنها لو ثبتت له، لَدلّت على افتقارها[4] إلى مخصص دلالتها في حق المُحدَث[5] المخلوق(١).

وضَبْط القول في الصفات المفتقرة: ما تمهد أولاً من تقدير حكم الجواز، فكل صفة فارقها الجواز، فهي مستحيلة في نعت الإله تعالى، فإن القِدَم والجواز متناقضان.

وتفصيل ذلك: إن الحدوث فينا منعوت بالجواز، فيقدُّسُ[6] الإله عنه، والتركيب[7]، والتصور، والتقدر[8] في صفاتنا، موسومة[9] بالجواز، فلا تركب،

---

(1) سبحانه: ليست في ط.
(2) في أ: من.
(3) في ط: الله تعالى.
(4) في ط: افتقاره.
(5) في أ: الحارث.
(6) في ط: فتقدس.
(7) في ط: والتركيب.
(8) في ط: والتقدر والتصور.
(9) في ط: مرسومة.

---

(١) انظر ذلك مطولاً في الإرشاد ص٣٤، وانظر أيضاً الإنصاف للباقلاني ص٢٨، ٢٩، والتمهيد له ص٤٤، والغنية للمتولي ص٨٠، ٨١، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص١٠٣.

ولا يجوز فرض خلافه[1]. فلا قَدْ[2]، ولا قَدَرَ، ولا حَدَّ[3]، ولا طولٌ، ولا عرضٌ، إلّا والعقل يُجوِّز/ أمثالها وخلافها. [٤ب]

وهذه الصفات لجوازها، افتقرت[4] إلى تخصيص بارئها، فتعالى الصانع عنها، وهذا معنى قول سيّد البشر، خاتم النبيين[5] ﷺ[6]، إذ قال[7]: «من عرف نفسه عرف ربه»(١). أراد من عرف نفسه بصفات[8] الافتقار[9]، عرف استغناء[10] الرب[11] عن صفاته، فإنه تقدست أسماؤه مستكفي الحاجة[12]، وهو بريء عنها.

وعلى هذا الأصل، يجب تقدُّس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات، فإن العقل قاض بجواز الكون في جهة دون أمثالها، كما يقضي بجواز التصوُّر والتقدُّر، ثم لزم انتفاء الاختصاص بالأقدار عن ذاته، من حيث كانت جائزة، والتخصّص بالجهات والأقطار في قضية الجواز، كالاختصاص بالأقدار(٢).

---

(1) في أ: الخلافة، والمثبت من ط.
(2) قد: ليست في ط.
(3) في ط: ولا حد ولا قدر.
(4) في ط: مفتقرة.
(5) خاتم النبيين: ليست في ط.
(6) في ط: عليه السلام.
(7) إذ قال: ليست في ط.
(8) بصفات: ليست في ط.
(9) في ط: بالافتقار.
(10) في أ: استغنى، والمثبت من ط.
(11) في ط: الرب تعالى.
(12) في ط: أسماؤه من أن تنتهي إلى الحاجة.

---

(١) في المقاصد الحسنة للسخاوي ص٦٥٧، قال أبو المظفر السمعاني: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يُحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله، وكذا قال النووي: إنه ليس بثابت، وقيل في تأويله: من عرف نفسه بالحدوث عرف نفسه بالقدم، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء. وفي كشف الخفاء للعجلوني ج٢ ص٣٦١: قال ابن تيمية: موضوع، وقال ابن الغرس: كتب الصوفية مشحونة به، يسوقونه مساق الحديث، كالشيخ محيي الدين بن عربي وغيره، وأنه رواه من طريق الكشف. وللسيوطي مؤلف في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو متضمن بالحاوي للفتاوى، وفي أدب الدنيا والدين للماوردي ص٦٥ عن عائشة: سأل النبي ﷺ: من أعرف الناس بربه؟ قال: «أعرفهم بنفسه».

(٢) وترى الأشاعرة، أن الله تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بصفات=

وهذا[1] مزلّة الأقدام، ومثار ضلال الأنام، وعنده افترق جماهير الخَلْق فرقتين[2]، وثبتت الفرقة المحقة الناجية[3]. ولا بد[4] من التنبيه على سبب الافتراق، وإيضاح ما استحث أهل الحق على الثبات، واجتناب الشتات.

فذهبت طوائف إلى وصف الرب بما تقدس في جلاله عنه عن[5] التحيز بالجهة[6]، حتى انتهى غلاة إلى التشكيك، أو التمثيل[7]، تعالى الله عن قول الزائغين(١).

---

(1) في ط: فهذا.
(2) في ط: فهذا.
(3) في ط: الناجية المحقة.
(4) في ط: فلا.
(5) في ط: من.
(6) في أ: بالجهالة، وفي ط: في الجهة.
(7) في ط: التشكيل والتمثيل.

= المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ ولأن هذه الصفات تدل على الحدوث، والله تعالى يتقدس عن ذلك.
انظر الإنصاف للباقلاني ص٣٦، والإرشاد للجويني ص٣٩، والغنية لأبي سعيد المتولي ص٧٤، وأصول الدين للبغدادي ص٧٣، وأساس التقديس للرازي ص١٦.

(١) من هذه الطوائف: الهشامية من الروافض أتباع هشام بن الحكم، وزعموا أن معبودهم سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية، وأنه طويل عريض عميق. ومنهم الهشامية أتباع هشام بن سالم الجواليقي، الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان ولكنه ليس بلحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضاً. ومن المجسّمة أيضاً الكرّامية: أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام، الذي زعم أن الله ـ تعالى عن قوله ـ جسم له حد ونهاية من تحته، والجهة التي منها يلاقي عرشه، وأن الله مماس لعرشه وأن العرش مكان له. ومنهم البيانية: أتباع بيان بن سمعان، الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه، وأنه يفنى كله إلّا وجهه. ومنهم المغيرية: أتباع المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء، وأن أعضاءه على صور حروف الهجاء. ومنهم الجوارية: أتباع داود الجواري الذي وصف معبوده بجميع أعضاء الإنسان إلّا الفرج واللحية.
انظر في هذه الفرق، وفرق المجسمة: الفرق بين الفرق للبغدادي ص٤٨، ٢٠٢، ٢١٤، والتبصير في الدين للإسفرايني ص٤٢، ٩٩، ١١٦، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص٣١ ـ ٣٣، ٣٤، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص٩٦، وانظر أيضاً التجسيم عند المسلمين «مذهب الكرّامية» لسهير مختار.

والذي دعاهم إلى ذلك، طلبهم[1] ربهم من المحسوسات، وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس، وخواطر الهواجس. وهذا حَيْد بالكلية عن صفات الإلهية، وأي فرق بين هؤلاء، وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية!.

ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا[2] المسلك الروح ـ وهو خلق الله تعالى ـ لم يجدوا إليه سبيلاً، فإنه معقول غير محسوس، وقد قال تبارك وتعالى[3] في محكم كتابه، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾[١].

وذهبت طائفة إلى التعطيل[٢]، من حيث تقاعدت عقولهم عن دَرْك حقيقة

---

(1) في ط: طلبتهم. (2) في أ: لهذا، والمثبت من ط.

(3) تبارك وتعالى: ليست في ط.

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

(٢) التعطيل: مصطلح فني كلامي وضعه أهل السنة لبيان موقف المعتزلة وأسلافهم من الصفات الإلهية، ومعناه نفي الصفات القديمة القائمة بالذات، وأول من عطّل ونفى الصفات عن الذات الإلهية الجعد بن درهم (ـ١٢٤هـ)، وعنه أخذ هذه المقالة الجهم بن صفوان (ـ١٢٨هـ)، ولما ظهرت المعتزلة سارت على خطى الجهمية في نفي الصفات فقالوا: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة كصفات قديمة ومعان قائمة به، لأنه لو شاركت هذه الصفات الذات في القدم الذي هو أخص وصف لها، لشاركته في الألوهية وتعددت الآلهة. أي أن المعتزلة لا تنكر الصفات كوجوه واعتبارات عقلية كذات واحدة، ولكنها تنكر إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذات الله تعالى، وقد عرّفت المعتزلة الله باللاَّئية، أي وصفه بصفات السلب لنفي كل تصور بشري عن الذات، ومرجعهم في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

انظر في ذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٥٥، ١٦٤، ١٦٥، ٤٩٤، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٦٠ ـ ١٦٨، والفرق بين الفرق ص٩٣، ٩٤، والتبصير في الدين للإسفراييني ص٦٠، ٩٦، ٩٧، والملل والنحل للشهرستاني ص٤٤، ونهاية الإقدام ص١٩٩، والمعتزلة لجار الله ص٦٩، ٧١، ٧٢.

[٥أ] الإله، وظنوا أن ما لا يحويه الفكر منتف. ولو وُفّقوا، لعلموا أنه لا/ تبعد معرفة موجود[1] مع العجز عن دَرْك حقيقته[2].

والذي ضربناه في الروح مثلاً، يُعارَض به هؤلاء[3]، فليس لوجود[4] الروح خفَاء، وليس إلى دَرْك حقيقته سبيل، ولا طريق إلى جحد وجوده، للعجز عن دَرْك حقيقته.

والأكمه، يعلم[5] بالتسامع[6] والاستفاضة الألوان، ولا يدرك حقيقتها، فهذا سبب زيْغ المعطّلة، وهم على مناقضة المشبّهة.

وأما فئة الحق، فَهُدوا[7] إلى سواء الطريق، وسلكوا جُدَدَ التحقيق، وعلموا أن الجائزات تفتقر إلى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على الافتقار، وعلموا أنه لو اتصف الصانع بها، لكان شبيهاً بمصنوعاته[8]. ثم لم يميلوا إلى النفي من حيث لم[9] يدركوا حقيقة الإله، ولم يُبْعدوا وجود موجود[10] يجب القطع بكونه[11]، مع العجز عن دَرْك حقيقته، إذ[12] وجدوا في ذهنهم[13] مخلوقاً(١) لم يستريبوا في وجوده، ولم يدركوا حقيقته.

ونحن الآن نذكر عبارة حَرِية بأن يتخذها مولانا في هذا الباب هُجَيْراه(٢)، فهي لعمري المنجية في دنياه وأخراه، فنقول: من انتهض لطلب[14] مدبّره، فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره، فهو مشبه. وإن اطمأن إلى

---

(1) في ط: معرفته بوجود.
(2) في أ: عن ذلك حقيقة.
(3) كتبت في أ: هاولاى، وهكذا درج الناسخ في كتابة هذه الكلمة.
(4) في ط: بوجود.
(5) في أ: والأمة تعلم.
(6) في ط: بالسماع.
(7) في أ: هدوا.
(8) في أ: لمصنوعاته، والمثبت من ط.
(9) في أ: أن، والمثبت من ط.
(10) في أ: يبعدوا موجوداً، والمثبت من ط.
(11) في أ: بلونه، والمثبت من ط.
(12) في أ: أو، والمثبت من ط.
(13) في أ: اهنهم، والمثبت من ط.
(14) في ط: إلى طلب.

---

(١) يقصد الجويني بالمخلوق هنا: الروح التي سبق أن ضرب بها المثل.
(٢) هجيراه: دأبه وشأنه.

النفي المحض، فهو معطل. وإن قطع بموجود، واعترف بالعجز عن درك حقيقته، فهو موحد[1]. وهو معنى قول الصدّيق رضي الله عنه إذ قال[2]: العجز عن دَرْك[3] الإدراك إدراك[4].

فإن قيل: فغايتكم إذن[5] حَيْرة ودهشة.

قلنا: العقول حائرة في دَرْك الحقيقة، قاطعة بالوجود المنزّه عن صفات الافتقار. وهذا ما أردناه في هذا الفنّ، وقد تجاوزنا الحد المعزوم عليه قليلاً[6].



(1) في أ: موجود، والمثبت من ط.

(2) إذ قال: ليست في ط.

(3) في أ: المعجز عن ذلك.

(4) من قوله: فإن اطمأن إلى موجود... إدراك، وردت في قطعة مخطوطة بمكتبة برلين برقم ١٩٤٦، وسميت خطأً بعقيدة السلف للشيرازي.
والمقارنة الدقيقة تبين أنها جزء من العقيدة النظامية لإمام الحرمين وليست من عقيدة السلف للشيرازي.

(5) في أ: وقايتكم إذاً.

(6) من قوله: وهذا ما أردناه... قليلاً، ليست في ط.

[القسم الثاني]

الكلام فيما يجب لله تبارك وتعالى

من أحاط بالصفات الجائزة للمخلوقات[1]، أرشدته إلى ما يجب لصانعها وبارئها من الصفات، فدلّ جواز الحوادث، على وجوب وجود صانعها، فإن الجائز لا يقع بنفسه ـ كما سبق ـ ولا يتصف وجود صانعه بالجواز، فإنه/ لو كان [٥ب] جائزاً، لافتقر افتقار صُنْعه، وقد تقرر[2] تقدير ذلك[١].

ثم[3] يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادراً، فإنا على الاضطرار[4]، نعلم أن المؤثر الفعّال، يجب أن يكون مقتدراً على فعله، ويجب أن يكون مريداً له، فإن القدرة لا توقع الفعل لعينها، بل يفعل القادر[5] بالقدرة متى أراد[٢].

ثم يستحيل أن يريد ما لا يعلمه[٣]، ثم يستحيل الاتصال بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة، فلاح أن جواز الصفات الثابتة للحوادث، دال[6] على وجوب هذه الصفات للصانع[٤].

(1) في ط: من المخلوقات.
(2) في أ: تكرر، والمثبت من ط.
(3) في أ: في، والمثبت من ط.
(4) في ط: اضطرار.
(5) في ط: للمقادر، والمثبت من ط.
(6) في ط: الصفة الثانية للحوادث دال.

(١) انظر مثل هذا الدليل في لمع الأدلة للجويني ص٩٣، والإرشاد له ص٣٢، والتمهيد للباقلاني ص٤٥، والإنصاف ص٢٩، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٣، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص١٧٠.
(٢) ذلك أن الإرادة تخصص أمراً ما لحصوله ووجوده، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾. والقدرة هي الصفة التي تمكن الحي من إنجاز الفعل المراد.
(٣) واتفق المتكلمون عامة على أن ركائز الفعل ووقوعه هي: العلم والإرادة والقدرة. انظر كتاب إثبات القدر (مقدمة المحقق) ص ١٢٢.
(٤) انظر ذلك أيضاً في الإرشاد للجويني ص٦١ ـ ٦٣.

فصل

[في الحياة والعلم والقدرة](1)

اعترف كل من انتمى إلى الإسلام، بكونه تعالى حياً(1) عالماً(2)

---

(1) لم يضع المؤلف عنواناً لهذا الفصل وبعض الفصول القادمة، فوضعت عناوين لها اجتهاداً.

---

(1) صفة الحياة عند الأشاعرة هي صفة ذات أزلية قديمة، لا يجوز أن يوصف الباري عزّ وجلّ بضدها، فالله تعالى حي بحياة زائدة على ذاته قائمة به، ولا يقال إن الحياة هي المسمى ولا إنها غير المسمى، فهي كبقية الصفات الذاتية التي استحقها الله تعالى فيما لم يزل ولا يزال، وطريق ثبوتها العقل والسمع، فالعقل يحيل صدور الأفعال ممن لا يتصف بالحياة، والله تعالى خالق الأشياء وفاعلها، فوجب أن يكون حياً، أما الأدلة السمعية فهي كثيرة كقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ وقوله: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾.

انظر في ذلك: اللمع للأشعري ص٨٧، والإنصاف للباقلاني ص٣١، والتمهيد ص٤٥، والاعتقاد للبيهقي ص٦١، وأصول الدين للبغدادي ص١٠٥، والغنية للمتولي ص٨٦، والإرشاد للجويني ص٧٢، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٤٧، وإحياء علوم الدين للغزالي ص١٥٥، ومعالم أصول الدين للرازي ص٥٩، والأربعين له ص١٥٤، والمطالب العالية ج٣ ص٢١٧.

(2) ترى الأشاعرة أن علم الله محيط بكل شيء حاضراً كان أو ماضياً أو مستقبلاً، ويتعلق بجميع المعلومات الواجب منها والجائز بل والمستحيل أيضاً، وهو علم واحد قديم لا تتجدد له صفة، ولا يتعاقب عليه حال، لأن القديم لا يطرأ عليه التغيير، ووظيفة العلم أن يدرك المعلوم على ما هو عليه من غير أن يكسبه أو يكتسب منه صفة، والمعلومات إنما تختلف لذاتها لا بتعلق العلم بها، وتعلق العلم بها لا يؤدي إلى اختلافه باختلافها، والعلم عند الأشاعرة صفة ذات فهو عالم بعلم.

انظر اللمع للأشعري ص٨٨، ٨٩، والتمهيد للباقلاني ص٤٦، ٤٨، والإرشاد=

قادراً[١]. ثم نفى العلم والحياة والقدرة[1] طوائف[٢]، وطال النزاع في ذلك بين الفرق، وتفاقم الخطب، وانتهى غَالُونَ[2] إلى التكفير والتبري.

والقول في ذلك [قريب][3] المدارك عندنا، فنقول: إذا وصفتم الباري تعالى وتقدّس[4] بكونه قادراً حياً عالماً، فلا معنى للعلم إلّا كون العالم عالماً.

فإن اعترفتم بكونه عالماً، فلا معنى للعلم إلّا أن يكون العالم عالماً[5]، وإن[6] اعترفتم بكونه عالماً، فهو العلم بعينه، فسبحان من أغوى أمماً في اعتقاد نفي العلم.

---

(1) في ط: والقدرة والحياة. (2) في ط: الغالون.

(3) الزيادة من ط. (4) تعالى وتقدس: ليست في ط.

(5) من قوله: فإن اعترفتم... عالماً، ليست في ط.

(6) في ط: فإذا.

= للجويني ص٦١، ٦٢، ولمع الأدلة ص٩٤، وأصول الدين للبغدادي ص٩٥، والاقتصاد للغزالي ص٤٧، والملل والنحل للشهرستاني ص١٢٠، ونهاية الإقدام ص٢٩٥، والأشعري لحمودة غرابة ص١٠٥، ونشأة الأشعرية لجلال موسى ص٢١٨.

(١) صفة القدرة هي من الصفات الإيجابية كالحياة والعلم، على معنى إنها صفات وجودية زائدة على ذاته، وقدرة الله عامة تعم كل المقدورات بما فيها أفعال الإنسان الإرادية، ودليل الأشاعرة على صفة القدرة، هو أن الله تعالى «لو كان لم يزل حياً غير قادر لوجب أن يكون لم يزل عاجزاً موصوفاً بضد القدرة، ولو كان عجزه قديماً لاستحال أن يقدر وأن تحدث الأفعال منه»، والأشاعرة إجمالاً تعتقد أن صفات الذات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة لا يجوز أن يقال هي هو، ولا هو هي، ولا هو غيرها، ولا هي غيره، لأنها لو كانت هي هو لكانت الصفة الواحدة موصوفة بجميع الصفات الأخرى، والصفة لا تقوم بالصفة.

انظر التمهيد للباقلاني ص٤٩، والإنصاف ص٣١، والإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ص٢٣٤، والاقتصاد للغزالي ص٣٨، والغنية للمتولي ص٨٥.

(٢) وهم الباطنية الذين قالوا: إنا لا نقول إن الباري هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات، إذ إن الإثبات الحقيقي يقتضي في نظرهم شركة بين الخالق ومخلوقاته، وذلك تشبيه، لذا قيل فيهم إنهم نفاة الصفات حقيقة، معطلة الذات عن جميع الصفات.

انظر الملل والنحل للشهرستاني ص١٩٢، ١٩٣، والإرشاد للجويني ص٣٧.

وما اعترفوا به من كونه عالماً، هو عين ما أنكروه، فلا معنى للعلم إلّا كون العالم [عالماً][1] بمعلوماته على ما هي عليها[2].



(1) الزيادة من ط.

(2) في ط: ما هو عليه.

فصل

[في الإرادة]

الصانع لم يزل مريداً(١) في أزله، كما(1) سيكون فيما يزال(2)، وكونه مريداً عين إرادته.

وضلت طائفة من المبتدعة ضلالاً بعيداً(٢)، فزعموا أنه لم يكن مريداً في أزله(3)، ثم أحدث لنفسه فيما يزال، إرادات للكائنات التي يريدها، فصار مريداً بتلك الإرادات الحادثة(٣).

---

(1) في أ: آزاله لما، وما أثبته من ط. (2) في ط: لا يزال.

(3) في أ: آزاله، والمثبت من ط.

---

(١) الإرادة عند الأشاعرة صفة ذاتية قديمة، وأن الله لم يزل مريداً بها، ودليلهم على قدم الإرادة، هو أنها «لو كانت محدثة لأحدثها في نفسه أو في غيره أو تقوم بنفسها، ويستحيل أن يحدثها في نفسه، لأن نفسه ليست محلاً للحوادث، ويستحيل أن تقوم بنفسها لأنها صفة، والصفة لا تقوم بالصفة، ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن ذلك يوجب أن يكون هذا الغير مريداً بإرادة الله، فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو منها الإرادة لو كانت محدثة، صح وثبت أنها قديمة، وأن الله لم يزل مريداً بها».

انظر اللمع للأشعري ص١٠، والإرشاد للجويني ص٩٤، ٩٥، والغنية للمتولي ص٩٥، والاقتصاد للغزالي ص٥٠، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٢٤٠، ومعالم أصول الدين للرازي ص٦٣.

(٢) وقد سماهم الجويني في الإرشاد ص٦٤، ٩٤ فقال: «وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى مريد للحوادث بإرادة حادثة لا في محل، وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراداً له بإرادة حادثة، وكل مأمور به من أفعال العباد مراداً له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة».

(٣) انظر قول المعتزلة في إرادة الله الحادثة وردهم على من قال بالإرادة القديمة، شرح=

وهذا انسلال عن رِبْقَة الدين، فإن الإرادة لو كانت حادثة، لافتقرت إلى إرادة لها بها تتخصص، وإن[1] استغنت وهي حادثة مختصة عن مُخَصِّص[2]؛ لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مُخَصِّص[1].



---

(1) في ط: تختص وإذا.

(2) في أ: تخصص.

- الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٤٤٠ ـ ٤٥٤، والمغني في التوحيد والعدل ج٦ ص١٣٧ ـ ١٤٩.

(١) وفي الإرشاد ص٩٤: «إن إرادته لو كانت حادثة لافتقرت إلى تعلق إرادة بها، فإن كل فعل ينشئه الفاعل وهو عالم به وبإيقاعه على صفة مخصوصة في وقت مخصوص، فلا بد أن يكون قاصداً إلى إيقاعه، ونفي القصد إلى إيقاع فعل مع العلم به، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع جميع الأفعال».

فصل
ممّا يجب لله تعالى: الاتِّصاف بالكلام(١)

[٦أ] وقد تقطّعت المَهَرة[1] في إثبات العلم بوجوب وصف/ الباري سبحانه[2] بالكلام، وهو خارج عن[3] القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة فنقول:

كما نعلم بعقولنا، أن تردد الخَلْق على صُنوف التّغاير[4] من الجائزات،

---

(1) في ط: المرّة.
(2) في ط: الله تعالى.
(3) في أ: على، وما أثبته من ط.
(4) في ط: ضروب المقادير.

---

(١) يرد الجويني في هذا الفصل على الجهمية والمعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن، وأول من قال بأن القرآن مخلوق هو الجعد بن درهم نزيل دمشق، فزعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ولم يتخذ إبراهيم خليلاً، فقتله صلباً خالد بن عبد الله القسري أمير بني أمية، ويقال: إن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد مقالته بخلق القرآن، واستمر القول بخلق القرآن مع المعتزلة بمدرستيها البصرية والبغدادية، ثم عمل المعتزلة على جعل هذا الاعتقاد، مذهباً للسلطة السياسية العباسية ممثلة بشخص الخليفة المأمون، وأخذوا يمتحنون العباد في ذلك، فتعرض الإمام أحمد بن حنبل للمحنة نتيجة تحديه للقول بخلق القرآن، وبالإجمال فقد قام أهل السنّة فقهاء ومحدثين ومتكلمين بالتصدي للجهمية والمعتزلة وبيّنوا في كتبهم فساد هذا القول.

انظر في ذلك: الملل والنحل للشهرستاني ص٨٧، والرد على الجهمية لأحمد بن حنبل ص١٢٠، وشرح أصول السنّة للخلال ج٣ ص٣٦٥، والكامل في التاريخ لابن الأثير ج٥ ص١٠٤، وتاريخ الإسلام للذهبي، وفيات (١٠١ ـ ١٢٠) ص٣٣٧، ٣٣٨، وحوادث (١٢١ ـ ١٤٠) ص٦٥، والبداية والنهاية لابن كثير ج٩ ص٣٥٠، والفتاوى لابن تيمية ج٥ ص٢٠، ومنهاج السنّة ج١ ص٨٤، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني ج٢ ص١٠٥، ١٤٢، والخطط للمقريزي ج٤ ص١٨٢ ـ ١٨٤، والمعتزلة لزهدي جار الله ص٧٠، ٨٣، وفجر الإسلام لأحمد أمين ص٢٨٧، ونشأة الأشعرية لجلال موسى ص٩٩، وأحمد بن حنبل والمحنة لولتر باتون.

فكذلك تصرفهم تحت أمرٍ مطاع، ونَهْيٍ متبع، ليس من المستحيلات. وإذا قطع العقل بجواز ذلك، كما قضى[1] بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق، فكل جائز من صفات الخَلْق يُسْتَدَل[2] [به][3] إلى صفة واجبة للخالق، فيجب من جواز[4] انسلاكهم في الأوامر والزواجر، اتصاف ربهم بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، وهو المَلِك حقاً.

ولا يتم وصف المَلِكِ دون الاتصاف بالاقتدار على تغيير الخَلْق قهراً، وإمكان توجه[5] الأمر والنهي عليهم تعبّداً وتكليفاً، فتقرر[6] بذلك وجوب كونه تعالى وتقدس[7] متكلماً[(١)].

وظنّ من لم يُحصّل علم هذا الباب، أن القدرية وصفوا الرب تبارك وتعالى بكونه متكلماً[8]، وزعموا أن كلامه مخلوق.

وليس هذا مذهب القوم، بل حقيقة معتقدهم، أن الكلام فعل من أفعال الله عزّ وجلّ[9]، كخلقه الجواهر وأعراضها، ولا[10] يرجع إلى حقيقة وجوده حكم[11] من الكلام[(٢)]. فمحصول أصلهم: أنه ليس لله ـ تعالى عن

---

(1) في ط: قطع.
(2) في ط: يستند.
(3) أضفتها اجتهاداً.
(4) جواز: ليست في ط.
(5) في أ: يوجبه، والمثبت من ط.
(6) في ط: فيتقرر.
(7) تعالى وتقدس: ليست في ط.
(8) من قوله: وظنّ من لم يحصل... متكلماً، ليست في ط.
(9) عز وجل، ليست في ط.
(10) في ط: فلا.
(11) في أ: حقيقة وجود محكم الكلام.

---

(١) انظر دليلاً مشابهاً ذكره الجويني في الإرشاد ص٧٣، وقارن ذلك بما ذكره الأشعري في اللمع ص٩٥.
(٢) ما ذكره الجويني هنا أشارت إليه المعتزلة على وجه مخصوص، وهو اتصال خلق القرآن بباب العدل، فيقولون: «ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله، يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن» شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٢٧، أما حقيقة مذهبهم فقد لخصه القاضي عبد الجبار بقوله: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو=

قولهم[1] ـ كلام، وليس قائلاً آمراً ناهياً، وإنما يخلق أصواتاً في جسم من الأجسام دالة على إرادته[١].

وليس يَخْفىٰ على ذي بصيرة، أن آيات القرآن نصوص في[2] اتصاف الرب تبارك وتعالى[3] بالقول، فكم في سياق الآي من إخبار الرب عن نفسه بالاتصاف بالقول، كما قال تعالى[4]: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾[٢].

وقال تبارك وتعالى[5]: ﴿يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا﴾[٣].

وقال جَل وعزّ[6]: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ[7]﴾[٤].

---

(1) تعالى عن قولهم: ليست في ط.
(2) في أ: من، والمثبت من ط.
(3) تبارك وتعالى، ليست في ط.
(4) من قوله: وكم في سياق... تعالى، ليست في ط.
(5) تبارك وتعالى، ليست في ط.
(6) جل وعز، ليست في ط.
(7) ﴿أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ليست في ط.

= مخلوق بحدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام... وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن» شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨.

(١) ذهب فريق من المعتزلة إلى أن كلام الله عرض من الأعراض، بينما ذهب الفريق الثاني إلى أنه جسم، ولا يخفى أن الأعراض أو الأجسام تتطلب محلاً تقوم به، ولا يمكن أن يكون هذا المحل ذات الله تعالى، وإلا أصبحت هذه الذات محلاً للحوادث، ولا يجوز أن يحدث الله كلامه لا في محل لأن ذلك يخالف طبيعة الأعراض والأجسام، فلا يبقى إلا أن يحدث الله كلامه في محل، وهذا المحل خارج عن ذاته، فيسمع هذا الكلام من هذا المحل، ثم اشترطوا أن يكون هذا المحل جماداً حتى لا ينسب هذا الكلام لمن به حياة.
انظر المغني في التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ج١٦ ص١٣٧، وشرح الأصول الخمسة ص٥٥٩، وانظر مقالات الأشعري لابن فورك ص١٩١ ـ ١٩٣، والمعتزلة لجار الله ص٨٥، ٨٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ١١٩.
(٣) سورة الأنبياء، الآية ٦٩.
(٤) سورة غافر، الآية ٦٠.

ومن لزم الإنصاف، وجانب الاعْتِساف، تبين أن هذه الآيات[1] مُصَرِّحة باتصاف الرب[2] بقوله، ومن أحدث أصواتاً في جسم، دالة على غرض له، لا يقال [له][3]: قال كذا وكذا.

ومما يُوضح الحق في ذلك، أن مِن أصل هؤلاء: أنه لا معنى لكون المتكلم متكلماً، إلّا أنه فاعل/ للكلام(١). [٦ب]

ومساق هذا[4] يقتضي، أنّ من لم يعلم كون المتكلم فاعلاً لكلامه[5]، لا يعلمه متكلماً. ونحن على اضطرار، نعلم أن من نراه[6] يتكلم متكلماً، قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلاً، ولو لم يكن لكونه متكلماً معنى إلّا أنه فاعل للكلام، لما علمه متكلماً من لم يعلمه فاعلاً.

وليس الأمر كذلك، فإن سبيل[7] معرفة الله[8] تبارك وتعالى[9] متكلماً، كسبيل[10] معرفة المتحرك متحركاً، ومن رأى جسماً يتحرك[11]، اعتقد أنه[12] متحركاً، ولم يتوقف عقده على النظر في[13] أنه فاعل للحركة[14](٢).

كذلك من سمع رجلاً [يتكلم][15] اعتقده[16] متكلماً، ثم نظر في كونه فاعلاً للكلام أو غير فاعل، وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم، وليس المراد به كونه فاعلاً، فما كان صفة لله تعالى، لم تخل؛ إما[17] أن تكون حادثة، أو

---

(1) في ط: الصيغ.
(2) في ط: الباري.
(3) الزيادة من ط.
(4) في ط: وسياق ذلك.
(5) في ط: للكلام.
(6) في ط: أن نعلم كون ما نراه.
(7) في أ: سبل.
(8) في ط: المتكلم.
(9) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(10) في أ: أو سبيل، والمثبت من ط.
(11) في ط: متحركاً.
(12) في ط: اعتقده.
(13) في: ليست في ط.
(14) في ط: تحركه.
(15) الزيادة من ط.
(16) في أ: اعتقد، والمثبت من ط.
(17) في ط: من.

---

(١) انظر استدلال المعتزلة على ذلك في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٣٥ ـ ٥٣٧.
(٢) انظر رد المعتزلة على هذا الاعتراض في شرح الأصول الخمسة ص٥٣٦.

قديمة. فإن كانت قديمة، فهو الحق الذي انتحله أهل[1] الحق.

وإن كانت حادثة، لم تخل؛ إما أن تقوم به[2] ـ تعالى الله عن قول المُبْطلين[3] ـ فيؤدي هذا إلى القول بأنه مَحَلّ للحوادث[4]، وما قَبِلَ الحوادث[5] [حادث][6] كالأجسام، وإما أن تقوم بجسم وهو مذهب المخالف[١].

فكل[7] صفة قامت بجسم، رجع الحكم[8] منها إلى ذلك الجسم، كالحركة والسكون وما عداهما من الأعراض، ولو كان الرب تعالى بخلق كلام[9] في جسم متكلماً، لكان بخلق الصوت فيه مُصَوِّتاً[٢].

---

(1) في أ: في أهل، والمثبت من ط.
(2) في ط: بالله تعالى.
(3) تعالى الله عن قول المبطلين: ليست في ط.
(4) في أ: الحوادث.
(5) في ط: الحادث.
(6) الزيادة من ط.
(7) في ط: وكل.
(8) في ط: الكلام.
(9) في أ: كلاماً، والمثبت من ط.

---

(١) انظر ص١٥٢ هامش رقم ١.
(٢) وترد المعتزلة على ذلك بقولها: «لو كان للمتكلم بكونه متكلماً حال وصفه، لكان يجب أن يسبق العلم بتلك الحال قبل العلم بالكلام، كما في كونه عالماً، فإن العالم لما كان له بكونه عالماً حال، يسبق علمنا بكونه عالماً على العلم بما يوجبه وهو العلم، وكذلك في المتحرك، فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركاً حالة أو صفة، حصل العلم بكونه متحركاً قبل العلم بالحركة، كذلك يجب مثله في مسألتنا، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلماً وإن لم يخطر ببالنا الكلام، والمعلوم خلافه، فإنا ما لم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله، لم نعلم كونه متكلماً» شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٣٦، ٥٣٧.

فصل

[معتقد أهل الحق في كلام الله تعالى]

ثم [من][1] معتقد أهل الحق، أن كلام الله تبارك[2] وتعالى ليس بحروف منتظمة[3]، ولا أصوات[4] مقطّعة، وإنّما هو صفة قائمة بذاته [تعالى][5]، يدل عليها قراءة القرآن، كما يدل قول القائل: [الله][6]، على الوجود الأزلي، ويعتبر المسمى[7] أصوات، والمفهوم منها[8] الرب تبارك[9] وتعالى(١).

فإن قيل: إذا قضيتم بأن كلام الله تبارك وتعالى أزلي، لزمكم أن تصفوه بكونه [أزلياً][10] آمراً ناهياً قبل وجود المُخَاطَبين، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين[11] محال(٢).

---

(1) الزيادة من ط.

(2) تبارك: ليست في ط.

(3) في ط: حروفاً منظمة.

(4) في ط: أصواتاً.

(5) الزيادة من ط.

(6) الزيادة من ط.

(7) في ط: وتعبيره المعين.

(8) في ط: منه.

(9) تبارك: ليست في ط.

(10) الزيادة من ط.

(11) في أ: المأمور وما أثبته من ط.

---

(١) فرّقت الأشاعرة ما بين كلام الله النفسي وهو قديم ليس بحادث، وكلام الله المتعلق بالأمر والنهي والخبر وهو حادث، والكلام النفسي ليس بصوت ولا حرف وإنما هو معنى قائم بذات الله تعالى، يعبر عنه باللفظ، أما الحادث من الكلام فهو الحروف والأصوات.

انظر الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ص١٤٣، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٥٩، والإرشاد للجويني ص١٣٣، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٣١٣، والأربعين للرازي ص١٨١، والإنصاف للباقلاني ص٩٨.

(٢) انظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ص٥٥٤، وانظر هذا القول من المعتزلة ورد الجويني عليه في الإرشاد ص١١٩.

قلنا: ما لَبَّسَ به المخالف، يدرأه ضرب مثال[1]: وهو أن من يعزم على مفاوضة[2] صاحب له بعد شهر، فالمعاني[3] التي سيوردها/ عند جريان الحوار[4]، يجدها بأعيانها قائمة في نفسه، ثم إذا حان الوقت أدّاها وأنهاها [إليه][5].

[١٧]

والعَالِم بأنه سيكلم فلاناً، لا تخلو نفسه عن وجود معنى[6] ذلك الكلام، على تقدير وجوده، ثم[7] العبارات حين[8] المفاوضة[9] تُبَلِّغ تلك المعاني.

والربّ[10] في أزله، كان عالماً بأن يتعبد عباده إذا وُجِدوا، وهو العَالِم المقدّس عن أن يسهو، أو[11] يهفو، فلا يخلو وجوده الأزلي عن معنى ما سيصل إلى العباد إذا وجدوا[١].

وسبيل[12] ذلك الكلام القائم بنفسه، كسبيل قدرته القديمة ولم تزل[13]، وإن كان يستحيل وجود مقدوراتها أولاً، فإن المقدور حادث مُسْتَفْتَح، ولكنه كان منعوتاً أزلاً بصفة صالحة، لتعلق القدرة بالمقدورات فيما لا يزال[٢].

---

(1) في ط: مثل.
(2) في أ: معاوضة، والمثبت من ط.
(3) في أ: والمعاني، والمثبت من ط.
(4) في ط: الحديث.
(5) الزيادة من ط.
(6) في أ: ثبوت، والمثبت من ط.
(7) في أ: في، والمثبت من ط.
(8) في أ: من حين، والمثبت من ط.
(9) في أ: المعاوضة، والمثبت من ط.
(10) في ط: والله تعالى.
(11) في ط: و.
(12) في ط: فسبيل.
(13) في ط: التي لم تزل.

---

(١) يرى الأشعري أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً، والمعدوم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممكن سيكون إذا كانوا.
انظر مجرد مقالات الأشعري ص٦٥، ٦٦، ٦٧، والإرشاد للجويني ص١٢٠، والمغني للمتولي ص١٠٥.

(٢) في الإرشاد ص١٢١: ثم الرب سبحانه في أزله كان قادراً، ومن حكم كون القادر قادراً أن يكون له مقدور، والمقدور هو الجائز الممكن، وإيقاع الأفعال في الأزل=

فصل

[معنى القول: بأن كلام الله تعالى مسموع]

يجب إطلاق القول: بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع، وليس المراد بذلك، تعلق الإدراك بالكلام الأزلي القائم بالباري تعالى، ولكن المُدْرَكَ صوت القارئ، والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه[1](١).

ولا يُعَد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعاً، فهذا[2] بمثابة ما لو بلَّغَ مُبلّغ رسالة مَلِك، فيَحْسُن ممّن بَلّغته الرسالة أن يقول: سمعت [كلام][3] المَلِكِ ورسالته[4]، وكلام المَلِكِ حديث نفسه وأصواته، ومن بَلّغ الرسالة، لم ينقل صوت مرسله، ولا حديث نفسه.

ومن زعم أنه يسمع كلام الله تعالى من غير واسطة، فلا فرق بينه وبين

---

(1) في ط: تعالى.
(2) في ط: وهذا.
(3) الزيادة من ط.
(4) في ط: ورسالاته.

= مستحيل متناقض، فإذا لم يبعد كونه قادراً أزلاً مع اختصاص المقدور بما لا يزال، لم يبعد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون. وانظر أيضاً الغنية للمتولي ص١٠٦.

(١) في الإنصاف للباقلاني ص٨٣: إن المسموع فهو كلام الله القديم، صفة لله تعالى، قديمة موجودة بوجود قبل سمع السامع لها، وإنما الموجود بعد أن لم يكن هو سمع السامع وفهم الفاهم لكلام الله تعالى، يحدث الله تعالى له سمعاً إذا أراد أن يسمعه كلامه، وفهماً إذا أراد أن يفهمه كلامه، لأن المسموع لم يكن ثم كان عند السمع والفهم.
وانظر أيضاً مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٥٩، والإرشاد للجويني ص١٣٣، والمغني للمتولي ص١٠٨.

موسى عليه السلام[1]، الذي خصّصه الله تبارك وتعالى من بين عالمي زمانه بتكليمه، واصطفاه بإسماعه عزيز كلامه[1].



(1) عليه السلام: ليست في ط.

(1) رتّب الباقلاني إسماع الله تعالى لخلقه الكلام على ثلاث مراتب، الأولى: الإسماع بغير واسطة لكن من وراء حجاب للخلق، كسماع موسى عليه السلام لكلام الله تعالى كما جاء في القرآن ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، والثانية: الإسماع بواسطة، وهو استماع الخلق من الرسول ﷺ عند قراءته للصحابة وقراءة الصحابة للتابعين، وهلم جرا إلى يومنا هذا، والثالثة: الإسماع من غير واسطة ولا حجاب، كتكليم الله تعالى لسيدنا محمد ﷺ في حادثة المعراج إذ قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾.
انظر الإنصاف للباقلاني ص٨٣ ـ ٨٥، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٥٩، والمغني للمتولي ص١٠٨، والإرشاد للجويني ص١٣٤.

فصل

[معنى القول: كلام الله مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة، محفوظ بالصدور]

كلام الله تبارك[1] وتعالى مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسنة، محفوظ في الصدور، فلا[2] يحلّ الكلام هذه المحال[3] حلول الأعراض الجواهر، فإن كلام الله الأزلي، لا يفارق الذات ولا يزايلها[4].

ومن حاز طرفاً من قضايا العقول، لم يَسْتَرِبْ في أن التحوّل والانتقال/ [٧ب] والزوال، من صفات الأجسام[(١)].

ومن الغوائل[(٢)] التي بُلي الخَلْق بها، أن القول في قدم كلام الله تبارك[5] وتعالى، وكونه مكتوباً في المصاحف، أشيع في زمن[6] الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله[7]، من[8] جهلة العوام والرَّعاع الهمج[9].

---

(1) تبارك: ليست في ط.
(2) في ط: ولا.
(3) في ط: هذا المحل.
(4) في أ: يزايله، والمثبت من ط.
(5) تبارك: ليست في ط.
(6) في ط: زمان.
(7) رحمه الله: ليست في ط.
(8) في أ: في، والمثبت من ط.
(9) في ط: والهمج.

---

(١) يكرر الجويني ما ذكره في الإرشاد ص١٣٢، وانظر في ذلك أيضاً مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٦٢، والإنصاف للباقلاني ص٨٢، والمغني للمتولي ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) الغوائل: مفردها غائلة، وهي الدواهي. انظر ابن منظور، لسان العرب ج١١ ص٥٠٧.

وجرى من[1] لا دراية له بالكلام في هذا الأصل، فسمعوا مطلقاً، أن كلام الله في المصاحف، فسبقوا إلى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الأزلي في الدفاتر، وارتبكوا في جهالات لا يبوء[2] بها محصل[(١)].

ثم تطاول الدهر وتمادى العصر، فرسخ هذا الكلام في قلوب الحَشَوية[(٢)]، ولولا ذلك لما[3] خفي على من معه مسكة من عقل، أن الكلام

---

(1) في ط: ضير لي. (2) في ط: يكون.
(3) في ط: ما.

---

(١) ذهب هؤلاء إلى القول: إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية، وقالوا: لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلم، وما دام الكلام قديماً أزلياً، فلا بد أن حروفه وكلماته وكتابته أزلية، واستدلوا على ذلك بما رووه عن النبي ﷺ: «ينادي الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون» وقالوا: إن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل، واستدلوا على ذلك أيضاً بإجماع السلف على أن القرآن غير مخلوق، ومن قال هو مخلوق فهو كافر بالله، ولا نعرف من القرآن إلّا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه.
انظر في ذلك: الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٦، والفصل في الملل والنحل لابن حزم ج٤ ص١٠٠، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٢٧، والفرق بين الفرق للبغدادي ص٢١٧، ٢١٨، والإرشاد للجويني ص١٢٨ ـ ١٣٠، والإنصاف للباقلاني ص٩٨، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار ج١ ص٢٨٨.

(٢) الحشوية: مصطلح عام له معان مختلفة، فهناك حشوية الحديث، الذين أدخلوا (حشوا) في أحاديث رسول الله ﷺ ما هو غريب وشاذ وإسرائيليات، وقد قام علماء الحديث السنّة بجهود رائعة لمقاومة الحشو في حديث رسول الله سواء من جهة الرواية أو الدراية، ومن أجل ذلك سارعوا إلى جمع الحديث وفق قواعد وشروط محددة، ثم وضعوا علم الجرح والتعديل وعلم مصطلح الحديث قاصدين من ذلك إبعاد كل ما هو حشو ودخيل على أحاديث رسول الله ﷺ.
وهناك حشوية المتكلمة الذين صرّحوا بالتشبيه والتجسيم، فقد أجازوا على الله تعالى الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقون الله في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض. كذلك قالوا بجسمية الله تعالى، فهو جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء... كما أجروا الاستواء والوجه واليدين والإتيان والفوقية على ظاهر الألفاظ كما يفهم عند إطلاق ذلك على الأجسام. وهناك من رأى أن هذا المصطلح قد أخذ من كلام للحسن ـ

لا ينتقل من متكلم إلى دفتر، ولا ينقلب معنى النفس إلى أصوات[1]: سطوراً ورسوماً[2] وأشكالاً ورقوماً.

فإذاً نقول، بعد الإحاطة بحقيقة هذه الفصول: كلام الله تبارك وتعالى في المصاحف مكتوب، وعلى ألسِنة القرّاء مقروء[3]، وفي الصُدور محفوظ، وهو قائم بذات الباري[4] وجوداً[(١)].



(1) في أ: والأصوات، والمثبت من ط.
(2) في ط: أو رسوماً.
(3) في الأصل: مقرو.
(4) في ط: الله تعالى.

= البصري، عندما حضر بعض رواة الحديث مجلسه فتكلموا بالسقط عنده، فضاق صدره بهم ثم صاح: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. أما موقف الحشوية من كلام الله فقد سبق أن ذكرناه في الهامش السابق.
انظر الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٥، وتبيين كذب المفتري (مقدمة الكوثري) ص١٠، ١١، ونشأة الفكر الفلسفي للنشار ج١ ص٢٨٦، ٢٨٧.

(١) في الإرشاد للجويني ص١٣٢: «وكلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالاً في مصحف ولا قائماً بقلب، والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة والأسطر المرقومة، وكلها حوادث.
وعلى الإجمال فإن الجويني في النظامية قد كرّر ما جاء عند من سبقه من الأشاعرة، ولخّص ما ذكره في كتاب الإرشاد، لذا فإن من يروم توسعاً في هذه المسألة فعليه بالإرشاد ص٩٩ ـ ١٣٧.

فصل

[في كون الله تعالى سميعاً بصيراً]

يجب وصف الباري[1] تعالى بكونه[2] سميعاً بصيراً(١)، والدليل عليه: أن الواحد إذا أبصر، فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي[3]، واتصال أشعة به على مَجْرى العادة. وإذا سمع، يقرع[4] الهواء صِمَاخَيْه(٢). والإدراك[5] الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغَيَّب الذي لم يدرك.

(1) في ط: الله.
(2) في أ: لكونه، والمثبت من ط.
(3) كتبت في أ: مراي.
(4) في ط: فقد يقرع.
(5) في ط: ثم الإدراك.

(١) استخدمت الأشاعرة قياس الغائب على الشاهد لإثبات كون الله تعالى سميعاً بصيراً، فالحي إذا لم يتصف بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان الله تعالى حياً لا يجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك، إذ إنّ الآفات تدل على حدوث من جازت عليه، صح أن الباري عزّ وجلّ سميع بصير.
انظر اللمع للأشعري ص٧٧، ٨٨، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٤٤، والإنصاف للباقلاني ص٣٢، ٣٣، والتمهيد للباقلاني ص٤٦، وأصول الدين للبغدادي ص٩٦، ٩٧، والإرشاد للجويني ص٧٢، ٧٣، ولمع الأدلة للجويني ص٩٧، والغنية في أصول الدين للمتولي ص٨٧، والاعتقاد للبيهقي ص٤٠، ٦٢، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٤٣، والملل والنحل ص١٠٧، والإشارة إلى مذهب أهل الحق لأبي إسحاق الشيرازي ص١٤٥.

(٢) الصماخ من الأذن: الخرق الباطن الذي يفضي إلى الرأس، ويقال: إن الصماخ هو الأذن نفسها. لسان العرب ج٣ ص٣٤.

فالرب تعالى، يُدرك المُبْصَر والمَسْمُوع على الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالى عما تتّصف به الحواس، والحَدَق، والأَصْمِخَة. كما[1] يعلم من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة. فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك، فقد وافق في[2] المعنى.

ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس[3] والتحديق والإصاخة[(١)]. فإن أنكر مُنْكِر كونه[4] مدركاً لحقيقة[5]/ الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة [١٨أ] والدَّرْك مزية على الخالق، ولا خفاء ببطلان ذلك، وكيف يَصحّ في العقل، أن يخلق الرّب للعبد الدَّرْك الحقيقي، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراكه؟



(1) في ط: وكما.
(2) في: ليست في ط.
(3) في أ: الإحساس، والمثبت من ط.
(4) كونه: ليست في ط.
(5) في ط: بحقائق.

(١) الإصاخة: الاستماع والإنصات. لسان العرب ج٣ ص٣٥.

فصل

[في صفة البقاء]

يجب القطع بأن الله تعالى باقٍ(١)، وما وجب قِدَمه استحال عَدَمُه، فإن القديم هو الذي قضى[1] العقل بوجوب وجوده، إذ لو كان وجوده جائزاً[2] لوقت[3]، لحكم[4] بحدوثه، كما سبق تقريره.



(1) في أ: قضا.
(2) في ط: جائزاً.
(3) في ط: لوجب.
(4) في ط: الحكم.

(١) قال قدماء الأشاعرة: إن صفة البقاء هي صفة أزلية قائمة بالله تعالى، ولأجلها صح وصفه بأن الله تعالى باقٍ، ومنع الباقلاني من كون البقاء معنى أكثر من وجود الشيء، وقال: إن الله باق لنفسه، وكل باق يجوز فناؤه إلّا الله وصفاته القائمة، واستدلت الأشاعرة أيضاً على وجوب هذه الصفة لله تعالى بأنه تعالى قديم، والقديم يستحيل عدمه، وإذا ثبت ذلك وجب وصفه بالبقاء، إلا أن البقاء استمرار الوجود، أما دليلهم النقلي على هذه الصفة فهو قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾.
انظر في ذلك: أصول الدين للبغدادي ص١٠٨ ـ ١٩٠، والغنية (المغني) في أصول الدين للمتولي ص٨٩، ٩٠.

فصل

[في الإضراب عن تأويل المشكلات]

قد اختلف مسالك العلماء في الظّواهر التي وردت في الكتاب والسنّة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على مُوجب ما تبتدره[1] أفهام أرباب اللّسان منها.

فرأى بعضهم تأويلها، والتزم[2] هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول[3] ﷺ.

وذهب[4] أئمة السّلف إلى الانكِفاف عن التّأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى[5](١).

(1) في ط: تبرزه.
(2) في ط: والتزام.
(3) في ط: النبي.
(4) في ط: وذهبت.
(5) في ط: سبحانه.

(١) نشأ هذه الخلاف عندما بحث علماء المسلمين في الآيات القرآنية المتشابهات، وخصوصاً في تلك الآيات الواردة في الصفات، وانقسموا في ذلك إلى ثلاث فرق: الأولى: قررت أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظاهرها، وهؤلاء هم المجسّمة والمشبّهة، والثانية: ذهبت إلى أن لها تأويلاً، ولكنها تمسك عنه، مع تنزيه الاعتقاد عن الشبه والتعطيل، وهذا التأويل لا يعلمه إلّا الله، وهذا قول السلف، والثالثة: ذهبت إلى تأويلها بما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف من معتزلة وأشاعرة وماتريدية، ومن هذه الآيات المتشابهات قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝﴾ وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ﴾، وغيرها. وقول رسول الله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن».
انظر في ذلك: البرهان في علوم القرآن للزركشي ج٢ ص٧٨، ٧٩، ومعالم التنزيل للبغوي ج١ ص٢٧٩، ٢٨٠، والجامع في أحكام القرآن للقرطبي ج٤ ص١٤.

والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً[1]، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع. والدليل السمعي القاطع في ذلك؛ أن إجماع الأمة حجّة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة[١].

وقد دَرَج صَحْب رسول[2] الله ﷺ، ورضي عنهم[3]، على ترك التّعرض لمعانيها، ودَرْك ما فيها، وهم صَفْوة الإسلام، والمستقلون بأعْباء الشّريعة، وكانوا لا يَألُون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها. فلو كان تأويل هذه الظواهر[4] مُسَوَّغاً ومحتوماً[5]، لأوْشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وإذا انصرف عصرهم[6]، وعصر التابعين [رضي الله عنهم][7]، على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً، وأنه[8] الوجه المتبع، فحقت[9] على ذي الدين أن يعتقد تَنَزّه الباري[10] عن صفات المُحْدَثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلُ معناها إلى الرّب تبارك[11] وتعالى.

وعَدّ[12] إمامُ القُرّاء وسَيّدهم نافع[٢][13]، الوقوف[14] على قوله

---

(1) في أ: عقلاً.
(2) في ط: النبي.
(3) ورضي عنهم: ليست في ط.
(4) في ط: الآي.
(5) في أ: محبوباً.
(6) في أ: عرضهم، والمثبت من ط.
(7) الزيادة من ط.
(8) في ط: بأنه.
(9) في ط: بحق.
(10) في ط: تنزيه الرب.
(11) تبارك: ليست في ط.
(12) في ط: وعند.
(13) نافع: ليست في ط.
(14) في ط: الوقف.

---

(١) كان إمام الحرمين قبل العقيدة النظامية يلتزم بما قرره الأشاعرة السابقون له في تأويل الآيات المتشابهة بما يليق بذات الله تعالى، لكنه في هذا النص نلحظ انضمامه إلى موقف أهل السلف وابتعاده عن معتقد الأشعري في هذه المسألة بالذات.

انظر الإرشاد للجويني ص١٥٥، ١٥٧ ـ ١٦٠، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج٢ ص٦.

(٢) نافع (ـ٥٩هـ/ـ٦٧٨م):

هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، أبو رويم المقرئ، أحد القراء السبعة، كان ـ

تبارك[1] وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[١] من العزائم[٢]، ثم الابتداء بقوله تعالى[2]: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[٣].

ومما اسْتُحسن من كلام[3] إمام دار/ الهجرة رضي الله عنه - وهو[4] [٨ب] مالك بن أنس - أنه سُئل عن قوله تبارك وتعالى[5]: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[٤] فقال: الاستواء[6] معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة[٥].

---

(1) تبارك: ليست في ط.

(2) تعالى: ليست في ط.

(3) كلام: ليست في ط.

(4) رضي الله عنه وهو: ليست في ط.

(5) تبارك وتعالى: ليست في ط.

(6) كتبت في أ: الاستوى.

= إمام أهل المدينة، وأصله من أصبهان، قرأ على أبي ميمونة مولى أم سلمة زوج رسول الله، وكان له راويان: ورش وقنبل، توفي بالمدينة.
قارن عنه وفيات الأعيان لابن خلكان ج٥ ص٣٦٨، وغاية النهاية لابن الجزري ج٢ ص٣٣٠، وتهذيب الكمال ج٢ ص٢٨١، وميزان الاعتدال للذهبي ج٤ ص٢٤٢.

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٢) وإلى ذلك ذهب عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وأبيّ بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير والكسائي والأخفش والفراء.
انظر جامع البيان للطبري ج٣ ص١٢١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٤ ص١٦، والإتقان للسيوطي ج٢ ص٣.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٤) سورة طه، الآية ٥.

(٥) في الأسماء والصفات للبيهقي ج٢ ص١٥٠، ١٥١: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».
وانظره أيضاً في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة لأبي القاسم اللّالكائي ج٣ ص٣٩٧، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٧ ص٢٢٠، ومعالم التنزيل للبغوي ج٢ ص١٦٥، وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني ج٦ ص٣٢٥، ٣٢٦، وترتيب المدارك للقاضي عياض ج١ ص١٧٠، ١٧١، وتاريخ الإسلام للذهبي، وفيات (١٧١ - ١٨٠) ص٣٢٨.

فَلْتَجر آية الاستواء[١]، والمجيء، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٢] [و][1] ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٣] وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٤]، وما صَحَّ من أخبار الرسول عليه السلام، كخبر النزول[٥] وغيره، على ما ذكرناه[2]، فهذا بيان ما يجب لله تعالى.

---

(1) الزيادة من ط. (2) في ط: ذكرنا.

---

(١) اختلفت مذاهب الإسلاميين في معنى الاستواء وتوزعت على الاستقرار، والقهر والغلبة، والاستيلاء، والعلو، والصعود.
انظر ذلك في الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ص١٣٩، والأسماء والصفات للبيهقي ج٢ ص١٥٢ ـ ١٥٤.

(٢) سورة ص، الآية ٧٥.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٤) سورة القمر، الآية ١٤.

(٥) كقول الرسول ﷺ: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له».
الجامع الصحيح للبخاري ج٢ ص٦٦، باب التهجد بالليل ١٥، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب المسافرين ص١٦٨ ـ ١٧٠، وسنن أبي داود، كتاب السنة ١٩، وسنن الترمذي، كتاب الصلاة ٢١١، والدعوات ٧٨، وسنن ابن ماجه، كتاب الإقامة ١٨٢، وسنن الدارمي، كتاب الصلاة ١٦٨، وموطأ مالك، قرآن ٣٠، ومسند أحمد ج٢ ص٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢، ٤١٩، ٤٨٧، ٥٠٤.

[القسم الثالث]

الكلام فيما يجوز في أحكام الله سبحانه

قال المحققون: الجائز في حكم الله تبارك[1] وتعالى، ينقسم إلى القول في أفعاله، وإلى جواز رؤيته، فهما قسمان، فلتقع البداية بأفعاله، فنقول:

كل ما[2] قضى العقل بجوازه وإمكان حدوثه، فالرب تعالى موصوف بالاقتدار عليه، ولو فرض إحداثه إياه، كان مُسَوّغاً في العقل غير ممتنع[3]، [و][4] هذا الآن يستمد من بحر في الأصول، لا ينزف[5]، وهو القول في التقبيح والتحسين(١).

(1) تبارك: ليست في ط. (2) في أ: كلما، والمثبت من ط.
(3) في ط: لما كان ممتنعاً ولكان مسوغاً في العقل.
(4) الزيادة من ط. (5) في ط: يغترف.

(١) اختلفت مقالات الإسلاميين في معتمد الحكم على الأفعال من حيث الحسْن أو القبح، فقد ذهبت المعتزلة إلى أن حسن الأفعال أو قبحها إنما يعلم ببداهة العقول، كذلك فإن الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما يُبنى على أمور ترجع إلى الفعل نفسه، ولا يبني على مُجرد أن الله تعالى قد أمر به أو نهى عنه، فالصدق حسن لصفة ترجع إلى الصدق نفسه، وليس لكون الله تعالى قد أمر به، والكذب قبيح لصفة عائدة إلى الكذب نفسه، وليس لأن الله تعالى قد نهى عنه.

أما الأشاعرة فقد قررت أن العقل لا يوجب ولا يُحسّن ولا يقبّح، بل الحسن ما حسنته الشريعة، والقبيح ما قبحته الشريعة، وإن كل ما كان منا مخالفاً لأمر الرب تعالى فهو قبيح وإن كانت صورته حسنة من حيث الحس والنظر والسمع، ونحو ذلك، وإن كل ما كان منا حسناً إنما كان كذلك لأنه موافق لأمر الرب تعالى، لا من حيث الصورة والحس لكن الأشاعرة لم تنف قدرة العقل على إدراك الحسن والقبيح.

انظر في ذلك: المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ج٦ ص٢٠، =

وتتبع المذاهب في ذلك يطول، ويخرج عن الحد المقصود، فالوجه الاقتصار على نكتة واحدة قاطعة، ولا يبقى[1] على فاهمها إشكال ألبتّة.

فالذي اعتقده أهل الأهواء[(١)] حسناً لعينه؛ كالإيمان وشكر المنعم، والذي اعتقدوه قبيحاً لعينه؛ كالكذب والظلم، إنّما ينفصل[2] وينقسم على من يقبل الضُّر والنفع، وحقيقة الضر: الألم[3]، وحقيقة النفع: اللذة[4]. والهموم واستشعار[5] الخوف، من الآلام. والسّرور والارتياح، من اللّذات.

والرب باتفاق المعترفين بالصانع، متقدّس عن قبول النَّفْع والضرر[6]، فلا يسّره وفاق، ولا يضره شقاق. وإذا كان كذلك استحال أن [يُظنّ به قبول النّفع والضر][7]، [وأن][8] تختلف[9] الأفعال في حقه، حتى يُقضى بأنّه يوقع بعضها، ولا يجوز في حكمه إيقاع بعضها[(٢)].

وإذا قال الذاهل عن [سر][10] هذا الأمر الجلي: إنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه، وغناه عن فعله[(٣)].

---

(1) في ط: نكتة فاخرة قاطعة لا تبقى.
(2) في ط: يتفصل.
(3) وحقيقة الضر والألم: ليست في ط.
(4) في ط: واللذة.
(5) في ط: استشعار.
(6) في ط: الضر.
(7) الزيادة من ط.
(8) أضفتها اجتهاداً.
(9) في ط: تسر.
(10) الزيادة من ط.

= ١٠٢، وج١٤ ص١٥٠، وشرح الأصول الخمسة ص٣٠٦، والتمهيد للباقلاني ص١٤٩، ١٥٠، ٣٨٤، والإنصاف ص١٣٨، ١٤٩، والإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ص١٣٢، والإرشاد للجويني ص٢٥٨، والغنية للمتولي ص١٣٥، وأصول الدين للبغدادي ص١٣١، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٧٠، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي ص٢٩٣، والأربعين في أصول الدين ص٢٤٦، ومجرد مقالات الأشعري ص٩٦، ٩٧، وتبصرة الأدلة للنسفي ج٢ ص٦٦١، وانظر موقف الحنابلة من هذه المسألة في المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص٤٢، والرسالة التدمرية لابن تيمية ص١١٧، ١١٨.

(١) قصد الجويني هنا المعتزلة.

(٢) انظر ذلك أيضاً في الإرشاد للجويني ص٢٦٩، ٢٧٠، والتمهيد للباقلاني ص٣٦١.

(٣) في المجموع في المحيط للقاضي عبد الجبار ج١ ص٢٥٧: «إنه تعالى عالم بقبح =

قلنا: لا يتحقق[1] القبيح بالإضافة إلى الله تبارك[2] وتعالى، فإنه لا يتضرر به كما لا ينتفع بنقيضه[3](١).

ولولا أنه شاع في ألفاظ عُصْبة الحق، أنه [تعالى][4] خالق الخير والشر، لكان أمر التوحيد/ يُوجب أن يقال: ليس في أفعال الله تبارك وتعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية في حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد(٢). [١٩]

وهذا[5] المقدار مقنع في هذا الأصل العظيم، لا حاجة معه إلى غيره. وقد نبّه على هذا المعنى رسول الله[6] ﷺ، إذ قال في مساق[7] حديث طويل: «قسَّم[8] الله

---

(1) في ط: تتحقق.
(2) تبارك: ليست في ط.
(3) في أ: بنقضيه، والمثبت من ط.
(4) الزيادة من ط.
(5) في ط: وفي هذا.
(6) رسول الله: ليست في ط.
(7) في ط: سياق.
(8) في ط: في قسم.

= القبيح وبغناه عنه، أو إنه عالم بقبح القبيح عالم بأنه غني عنه وإن من هذه حاله لا يختار القبائح أصلاً».

(١) في الإرشاد ص٢٦٩: «فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والضرر، إذ لا معنى للنفع والتضرر والآلام واللذة، والرب متعال عنهما».
وقارن بالغنية في أصول الدين للمتولي ص١٤٠، والتمهيد للباقلاني ص٣٦١، ٣٦٢.

(٢) لم يأت الجويني بما قرره هنا بشيء جديد، فقد سبقه إلى ذلك الإمام الباقلاني عندما لجأ إلى نظرية الأحوال البهشمية في تقرير أن خلق ذوات الأفعال يضاف إلى الباري عزّ وجل مجرداً من الجهات العقلية والاعتبارات الذهنية العامة والخاصة المتعلقة بالفعل نفسه، كالوجود والحدوث والعرضية واللونية، ولكن عندما تتعلق إرادة الإنسان وقدرته المحدثة بهذه الأفعال المحايدة، فإنها تكتسب صفة الحسن أو القبح، ففعل الإيمان المخلوق لله هو فعل محايد، وعندما يختار الإنسان الإيمان بالله، فإن هذا الفعل الإيماني يكون حسناً، أمّا إذا تلبست إرادة الإنسان بالإيمان بالطاغوت أو غيره مما نهى الله عنه، فإن فعله الإيماني هذا يصبح قبيحاً.
انظر الإنصاف للباقلاني ص١٤٨، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٧٥، ٧٦، والمطالب العالية للرازي ج٩ ص١٠، والروض الباسم لابن الوزير ص١٩٥، والملل والنحل للشهرستاني ص٩٨.

الأرواح، فوقف[1] الأرواح السّعداء على يمين العرش، وأرواح الأشقياء على يَسار العرش، ثم قال: هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي، وهؤلاء أهل النار ولا أبالي»[١].

فإن موّه[2] المخالف فقال: الكيِّس المعظّم، قد يلقى غريباً مهيناً لا ينتفع بإكرامه وإيوائه، ولا يتضرر في تركه[3] في مضيعة[4]، ثم الحكمة[5] تستحثه على مكارم الأخلاق فيه.

وهذا تلبيس لا تحصيل له، فإن الصورة التي [ذكرها اتفاق، وغيرها مما يُلبِّسون به. فيحصر ذلك أمران، أحدهما: أن المكارم التي][6] ذكرها، سببها الاهتزاز بحسن الثّناء في الغالب، وقد[7] يستمر المرء لعلة[8] على أمر

---

(1) في ط: يوقف.
(2) في ط: عارض.
(3) في ط: بتركه.
(4) في ط: مضيقة.
(5) في أ: الحكم، والمثبت من ط.
(6) الزيادة من ط.
(7) في ط: ثم قد.
(8) في أ: لعة.

---

(١) المشهور في نصه: «خلق الله آدم ثم خلق الخلق من ظهره، ثم قال: هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي».
رواه الآجري في الشريعة ص١٨٣، والبيهقي في الأسماء والصفات ج٢ ص٥٨، واللالكائي في شرح أصول السنة ج٤ ص٦٠٦، والحاكم في المستدرك ج١ ص٣١ وصححه، ووافقه الذهبي في التلخيص ج٤ ص٦٠٦، وأحمد بن حنبل في المسند ج٤ ص١٨٦، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ج٧ ص١٨٦: رواه أحمد ورجاله ثقات، وذكره البيهقي موقوفاً على أبي بكر في كتاب إثبات القدر ص٢٨٢، وقد ذكره ابن حجر في تعجيل المنفعة ص٢٥٦ (ترجمة عبد الرحمن بن قتادة) وقال: رواه عنه راشد بن سعد وفيه اضطراب، وذكره أيضاً في الإصابة ج٢ ص٤١١ وأشار إلى أن الاضطراب في سنده لا يضر ما دام عبد الرحمن بن قتادة ثبتت صحبته، وقد ذكر أكثر من واحد أن سند هذا الحديث مضطرب منهم: ابن عبد البر وابن السكن، إذ إنّه يروى مباشرة عن عبد الرحمن عن النبي ﷺ، وأحياناً بواسطة بين عبد الرحمن والنبي، وأحياناً بواسطتين.
انظر السنة لابن أبي عاصم ج٣ ص٧٤، والإصابة لابن حجر ج٢ ص٤١١، وقد ذكره البيهقي في كتاب إثبات القدر من طرق مختلفة لا يخلو أغلبها من ضعف ص٢٨٢، ٤٠٢ ـ ٤٠٤.

ويتعوده[1]، حتى ينتهي الأمر فيه إلى مَبْلغ يَعْسر[2] عليه مخالفته، وللعادات آثار غير منكورة في الجِبِلّات.

والثاني: إن الإنسان قد تناله رقه الجنسية، وتستحثه على إنقاذ[3] الغرقى، وإنجاء[4] الهَلْكى، ولو لم ينهض لها، لتضوّر تضوّراً بيّناً[5]، والرب تبارك وتعالى يتقدس[6] عن هذه الصفات جمع.

ومن تخيل تفصيل الأفعال في حق الإله، فقد تعلّق بطرف من التّشبيه[7]. والصائرون[8] إلى التجسيم[9]، وإثبات الجهة، متمسكون[10] بما يفضي إلى التشبيه في الوجود الأزلي، وهؤلاء مُشبّهون في الأفعال[(١)].

---

(1) في ط: المرء على أمر لعلة ويحتاده. (2) في ط: يعسر.
(3) في ط: استنقاذ. (4) في أ: وانجى، وما أثبته من ط.
(5) في ط: ولو لم يقتض له التضرر ضرراً بيناً.
(6) في ط: والرب تعالى متقدس. (7) في أ: السنة، والمثبت من ط.
(8) في ط: فالصائرون. (9) في ط: التشبيه.
(10) في ط: يتمسكون.

---

(١) مشبِّهة الأفعال: هم أولئك الذين أجازوا على الباري عزّ وجل النزول والصعود والمجيء والذهاب والهرولة والمصافحة والمعانقة والفرح والسرور.. وغير ذلك من الأفعال التي تصدق في حق العباد. وهناك مشبهة الذات الذين قالوا: إن الله تعالى يشبه مخلوقاته من جهة الجسمية والجوارح والجهة والتحيز في المكان. وقد ابتدأ التشبيه مع مقاتل بن سليمان (ـ١٥٠هـ) المفسّر المشهور، واستمر مع محمد بن كرّام (ـ٢٥٥هـ) وأتباعه من الكرّامية، وتعد السالمية أيضاً من الفرق المشبهة وهم أتباع محمد بن سالم وابنه أحمد بن محمد بن سالم (ـ٣٥٠هـ).
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٥٢، ١٥٣، والبدء والتاريخ للمقدسي ج٥ ص١٣٩، والفرق بين الفرق للبغدادي ص٢١٤، والتبصير في الدين للإسفرايني ص٩٩ ـ ١٠٥، والمعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى ص٤٤، ٧٢، والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٣، والكامل في التاريخ لابن الأثير ج١٠ ص٥٢، وتاريخ الإسلام للذهبي، وفيات (٤٤١ ـ ٤٦٠) ص٤٦١ ـ ٤٦٣، ودائرة المعارف الإسلامية ج١١ ص١٩، والتجسيم عند المسلمين لسهير مختار، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار ج١ ص٢٨٥ ـ ٣٠٨.

والفئتان زائغتان عن مُدْرك الحق، فالرب لا يناسب[1] وجوده وجود، ولا يشبهه في امتناع قبول الضرر والنفع فاعل، فهذا ـ حرس الله مولانا ـ لُباب التوحيد.



(1) في أ: يتناسب، والمثبت من ط.

فصل

الحادثات كلّها مرادة لله تبارك[1] وتعالى[(1)]

وهذا مقتضب من القاعدة التي ذكرناها آنفاً، فإذا تقرر أن الأفعال لا تتفاوت في حق الإله تبارك وتعالى[2]، فتعلق الإرادة بها على قضية واحدة لا تختلف.

ونخصّص هذا الفصل بأمر قاطع، منزل على ما يرتضيه مولانا، فنقول: أضلكم تنزيل أحكام[3]/ الله تبارك[4] وتعالى عل مجاري[5] أفعال الحكماء [مِنا][6]. [٩ب]

وليس يخفى أن من علم [أنه][7] لو أمد عبداً من عبيده بالمال، وضروب العدد، لفسق وفجر، وانتهك الحرمات، واقتحم الكبائر والموبقات، فلو أمده مع علمه البات في ذلك، ثم زعم أنه أراد بإمداده[8] بعتاده، أن يستمد به في

(1) تبارك: ليست في ط.
(2) في ط: الله تعالى.
(3) في أ: أحجام، والمثبت من ط.
(4) تبارك: ليست في ط.
(5) في ط: الجاري في.
(6) الزيادة من ط.
(7) الزيادة من ط.
(8) في أ: بامتداده، والمثبت من ط.

(١) تعتقد الأشاعرة أن الله تعالى مريد بإرادة قديمة أزلية، فجميع ما يجري في العالم من خير أو شر، أو نفع وضرر، أو طاعة ومعصية، فبإرادة الباري عز وجل، لاستحالة أن يجري في ملكه ما لا يريده، لأن وقوع ما لم يشأ الله وقوعه يؤدي إلى نقصه وعجزه.
انظر اللمع للأشعري ص١٠٠، والإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ص١٢٩، والغنية للمتولي ص٩٥، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٥٠، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٢٤٠، ومعالم أصول الدين للرازي ص٦٣.

أبواب الخيرات، ويتخذه ذريعة في القربات، كانت هذه الإرادة، مع العلم بنقيضها مشعرة بنهاية السَّفه والخَبْط في العقل، سيما[1] إذا علم أنه لو قطع عنه مادته لاشتغل بما يعنيه. وربُّ الأرباب يمد الكفار(١) بما يشدّ[2] أزرهم، ويقوي متنهم[3]، ويكمل[4] عدتهم.

وإذا مَهّدنا[5] المسلك، فلا معنى للإطناب، بعد وضوح الغرض، وقد لاح للموفق[6] ما أردناه، انتجز[7] الغرض في أحد قسمي الجواز في أحكام الإلهية.



(1) في ط: لا سيما.
(2) في أ: يشيد، والمثبت من ط.
(3) في ط: منتهم.
(4) في أ: ويجمل، والمثبت من ط.
(5) في ط: شهدنا.
(6) في ط: للمريد.
(7) في ط: وانتهى.

(١) بعد أن ذكر الله تعالى صفات الكافرين في الآيات ٦ ـ ١٤ من سورة البقرة قال في حقهم في الآية ١٥: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝١٥﴾. وقد حدّد الله تعالى في سورة الإسراء، الآيات ١٨ ـ ٢٠ قاعدة العطاء الإلهي للعباد بقوله: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ۝١٨ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ۝١٩ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۝٢٠﴾.

[فصل]

[في جواز رؤية الباري عزّ وجل]

فأما القسم الثاني، وهو القول في جواز رؤية الإله تبارك[I] وتعالى[1].

(I) تبارك: ليست في ط.

---

(1) تعتقد الأشاعرة بجواز رؤية الله تعالى من جهة الفعل، وهي واجبة للمؤمنين في الآخرة، واعتمدت في الاستدلال على ذلك بأدلة نقلية وأخرى عقلية، ومن الأدلة النقلية قول الله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فقد سأل موسى ربه الرؤية، ومن المحال أن يسأل النبي ربه ما يستحيل في حقه، وقوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ إنما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال، لا استحالة الرؤية. ومن الأدلة السمعية قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ فناضرة بمعنى مشرقة، وناظرة بمعنى رآئية، ومنها حديث الرؤية، وهو قوله ﷺ: «خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته».

انظر اللمع للأشعري ص١١٠، والإبانة ص٣٠، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٧٩، والإنصاف للباقلاني ص٤٢، ١٥٦، والتمهيد ص٣٠١، وأصول الدين للبغدادي ص٩٧، والفرق بين الفرق ص٣٢٤، والاعتقاد للبيهقي ص٩٥، والإرشاد للجويني ص١٦٦، ولمع الأدلة ص١١٥، والغنية للمتولي ص١٤٢، والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٠، ونهاية الإقدام ص٣٥٦، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٣٠، وإحياء علوم الدين ج١ ص١٨٧، والأربعين للرازي ص١٨٩، ومعالم أصول الدين ص٧٣، والمحصل في أفكار المتقدمين ص٢٧٢، وغاية المرام للآمدي ص٢٧٠، وأبكار الأفكار (مخطوط) م٢ ل١٩٢أ، والمواقف للإيجي ص٢٩٩، وفي علم الكلام لأحمد صبحي ج٢ ص٦٦، ونشأة الأشعرية لجلال موسى ص٢٥٨، ومذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ص٥٤٨.

وانظر موقف الماتريدية من هذه المسألة في التوحيد للماتريدي ص٧٧، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ج١ ص٣٨٧، والتمهيد في أصول الدين ص٣٨.

وهذا قد طال فيه ارتباك طبقات الخَلْق، وحسبه الشادون[١] من الجَلِيَّات، والانتهاء إلى دَرْك القطع فيه عسير جداً، فإن الإحاطة بحقائق الإدراكات من أدق أحكام المعقولات. ونحن نستعين بالله ونذكر ما يشهد العقل له بالسداد.

فليعلم الناظر في هذا الفصل، أن الذين أحالوا رؤية الإله، بنوا عقدهم على ظن فاسد[٢]، وذلك أنهم ظنوا أن الإحساس الذي هو تحديق في صَوْب المرئي، هو الذي يدعي أهل الحق تعلق قبيله[1] بوجود الإله، وهذا زلل وسوء ظن بعصبة أهل الحق ـ تعالى الله أن يحس ـ ولكن ما أحسسناه من المرئيات ندرك حقيقته، وإدراكنا حقيقته ليس هو المحسوسات المفسّرة[2] بمقابلة واتصال أشعة[٣][٤].

فقال أهل الحق: لا يمتنع في قدرة الله سبحانه[3]، أن يُخصّص من أراد بصفة، هي في التعلق[4] بوجوده بالإضافة إلى العلم، كالإدراك المتعلق[5]

(1) في ط: مثله.
(2) في ط: الإحساسَ المفسَّر.
(3) في ط: تعالى.
(4) في أ: التعليق، والمثبت من ط.
(5) في أ: المعلق، والمثبت من ط.

= وانظر رأي أهل السلف في الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل ص١٢٧، والعقيدة لأحمد بن حنبل (رواية الخلال) ص١١١، والعقيدة الواسطية لابن تيمية ص٣٩، والمعتمد للقاضي أبي يعلى ص٨٢، ورد الإمام الدارمي ص٤١٣، وشرح الطحاوية ص١٦٣، ١٩٥، وشرح الأصول لأبي القاسم اللالكائي ج٣ ص٤٧٠، والسنة لابن أبي عاصم ص١٨٨ ـ ٢٠٤، ومعالم السنن للخطابي ج٤ ص٣٠٢، والإيمان لابن منده ج٢ ص٧٧٩، والشريعة للآجري ص٢٥١، وانظر أيضاً كتاب الرؤية (مخطوط) للدارقطني، وهناك مخطوط للجويني يحمل عنوان «مسألة في الرؤية» وهو موجود بمكتبة الإمبروزيانا.

(١) هم المتماملون أو المتفيهقون الذين لا نصيب كبير لهم في العلم.
(٢) عنى الجويني هنا المعتزلة.
(٣) انظر مناقشة القاضي عبد الجبار لما ذهبت إليه الأشاعرة في الرؤية، شرح أصول الخمسة ص٢٣٢ ـ ٢٧٧، وانظر ما ذكره الجويني هنا في المصدر نفسه ص٢٤٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل ج٤ ص٣٦ وما بعدها.
(٤) قارن بالإرشاد للجويني ص١٧١، ١٧٢.

بالمدركات، شاهد[1] بالإضافة إلى العلم بها على الغيب من غير درك. ثم تلك الصفة من مقدورات الباري تبارك[2] وتعالى، وهي لا تتناهى، وما لم يُجلّه العقل التحق بالجائزات، سيما إذا اعتقد[3] بالنصوص القاطعة في الكتاب والسنّة.

وأقوى[4] مُتَمَسَّك في السمع شيئان، أحدهما: سؤال موسى عليه السلام[5] الرؤية[(١)]، مع الوفاق على أن [كل][6] من كان في[7] منصب النبوة، يستحيل أن يعتقد في حكم[8] ربه ما يوجب تضليلاً[(٢)]/ . [١٠أ]

ونفاة الرؤية، إذا اقتصدوا ولم يبوحوا بسوء[9] اعتقادهم[10] في الخصوم، اقتصروا على تضليلهم. وكيف يستجيز مُنْتَمٍ إلى الدين، أن يفضل سَفَلة نُفَاة الرؤية[(٣)] في معرفة الله تبارك[11] وتعالى على موسى ﷺ[12]!

نعم، لا يمتنع أن يَذْهل النبي [ﷺ][13] عن الغيب[14]، ويستفزه[15] الوَلَه على سؤال ما علم جوازه[(٤)] وإن لم يبلغه دخول وقته، وهذا[16] أحد الشيئين.

---

(1) في ط: مشاهدة.
(2) تبارك: ليست في ط.
(3) في ط: اعتضد.
(4) في ط: وأحرى.
(5) في ط: صلى الله على نبينا وعليه وسلم.
(6) الزيادة من ط.
(7) في أ: من، والمثبت من ط.
(8) حكم: ليست في ط.
(9) في أ: بسر، والمثبت من ط.
(10) في أ: عقدهم، والمثبت من ط.
(11) تبارك: ليس في ط.
(12) صلى الله عليه وسلم: ليست في ط.
(13) الزيادة من ط.
(14) في ط: المغيب.
(15) في أ: ويستقره.
(16) في ط: فهذا.

---

(١) وفي ذلك ورد قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٢) يكرر الجويني هنا ما ورد في الإبانة للأشعري ص٣٤، والإنصاف للباقلاني ص١٥٦، والتمهيد ص٣٠٢، والغنية للمتولي ص١٤٦.

(٣) في الإرشاد ص١٨٣ «حثالة المعتزلة».

(٤) في الإبانة للأشعري ص٣٤: «ولا يجوز أن يكون موسى عليه السلام قد ألبسه الله تعالى جلباب النبيين، وعصمه بما عصم به المرسلين، قد سأل ربه ما يستحيل عليه، =

والثاني: أنا[1] نعلم قطعاً، علم[2] من لا يتمارى[3]، أن الأولين، كانوا مبتهلين إلى الله تبارك وتعالى في سؤال الرؤية، ابتهالهم إليه[4] في سؤال كل ممكن من ثواب أو مغفرة، ومن جحد هذا هو معاند[5]، والأمة معصومة لا تجتمع على الضلالة[(١)].

ولسنا ندّعي الإجماع مع ظهور الخلاف الآن[6]، ولكننا ندّعي بقدم الإجماع من سَلَفِ الأمة قبل ظهور الآراء واختلاف الأهواء. فذلك[7] ما أردناه في هذا الفصل، وقد نجز بانتهاء هذا الفصل، غرضنا من[8] هذا المعتقد في أقسام الأحكام الإلهية.

---

(1) في أ: أن، وما أثبته من ط.
(2) علم: ليست في ط.
(3) في ط: يتمارى فيه.
(4) في سؤال الرؤية ابتهالهم إليه: ليست في ط.
(5) في أ: مغاور، وما أثبته من ط.
(6) الآن: ليست في ط.
(7) في ط: فهذا.
(8) في ط: في.

= وإذا لم يجز ذلك على موسى فقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً، وأن الرؤية جائزة على ربنا عزّ وجل، ولو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا كما زعمت المعتزلة، ولم يعلم ذ لك موسى عليه السلام، وعلموا هم، لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى عليه السلام، وهذا ما لا يدّعيه مسلم».

وانظر أيضاً اللمع للأشعري ص١٩٢، والإنصاف للباقلاني ص١٦٠، والتمهيد ص٣٠٢، والإرشاد للجويني ص١٨٣، ولمع الأدلة ص١١٨، ١١٩، وأصول الدين للبغدادي ص٩٩، والغنية في أصول الدين للمتولي ص١٤٦.

(١) وفي ذلك ورد قوله ﷺ: «إن الله لا يجمع أمتي (أو قال) أمة محمد ﷺ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ في النار». وقال الترمذي فيه كتاب الفتن ٧ ج٤ ص٤٦٦ رقم ٢١٦٧: «هذا حديث غريب من هذا الوجه» إذ رواه من طريق سليمان المدني عن عبد الله بن دينار. ورواه الدارمي في السنن، المقدمة ٨ ج١ ص٤٢: «وإن الله عزّ وجل وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث ألا يعمهم بسنة، ولا يستأصلهم عدو، ولا يجمعهم على ضلالة». وفي سنده معاوية بن صالح تكلم فيه يحيى بن سعيد وأبو إسحاق الفزاري، ووثقه آخرون.

انظر تهذيب الكمال للمزي ج٢٨ ص١٨٩، ١٩٠، وفي سنده أيضاً عبد الله بن صالح، تكلم فيه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وتكلم فيه أيضاً آخرون. انظر تهذيب الكمال ج١٥ ص١٠٢، وفي مسند أحمد بن حنبل ج٥ ص١٤٥: «فإن الله لن يجمع أمتي إلا على هدى».

فصل

في الوحدانية

فإن قيل: [لِمَ][1] لَمْ تُدرجوا إثبات الوحدانية في قسم من الأقسام الثلاثة؟

قلنا: ذكرنا ما يجب لله تبارك وتعالى، و[ما][2] يستحيل عليه، ويجوز في حكمه، فالسؤال عن تقدير[3] مُدَبِّر ثانٍ[4]، يقع وراء الضبط المقصود، فانْسَلّ[5] هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد. ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به اللبيب إذا وقف على معانيه[6].

فإن قيل: فهلّا[7] رتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى، فإن الوحدانية صفته الواجبة[8].

قلنا: محصول الوحدانية، يؤول إلى نفي من سوى الواحد، فليست صفة ثابتة[9].

فإن قيل: فهل[10] ألحقتم القول في ذلك بما يستحيل، فإن تقدير الثاني محال.

قلنا: نحن ضمّنا هذا الفصل ما يستحيل في صفات[11] الإله، ولم يُلْتزم أن يُذْكر[12] كل محال، وليس تقدير الثاني متعلقاً بصفة الإله الحق، وسبيل من

(1) الزيادة من ط.
(2) الزيادة من ط.
(3) في ط: على تقرير.
(4) في ط: مديد كان.
(5) في أ: وانسل.
(6) إذا وقف على معانيه، ليست في ط.
(7) في أ: هلا.
(8) الواجبة: ليست في ط.
(9) في ط: ثانية.
(10) في أ: فهل.
(11) في ط: صفة.
(12) في ط: يلزم أن نذكر.

انتهى إلى هذا الموضع ألا[1] يتبرم بترديد القول في الترتيب، فإن أسرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها.

وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمداً وجيزاً في الوحدانية، يشفي[2] غِلَّة الصدور، ويُنَفِّس/ عن كل مَصْدُور[(١)]. [١٠ب]

فليعلم العاقل أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة، والأجسام لا تناسبه، فابتنى على ذلك اتساق إطلاق القول بتغاير المتحيز[3]، والموجود[4] الأزلي الذي لا يناسب الحيز.

وإذا فرضنا مَوجودَيْن مُتَحَيِّزَيْن، كانا مُتَغَايِرَيْن وإن اتصفا بأصل التحيز، لانفراد كل واحدٍ بحيِّزه عن الثاني، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما، [فهما][5] متساويان[6] في انتفاء التحيز عنهما، فلا يُتَصور أن[7] ينفرد أحدهما بحيز عن الثاني، وليس أحدهما مختصاً بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف، فلا يُعْقَلان مُتَميِّزَيْن تَمَيُّزاختصاص[8]، فإن[9] لم يختصّ أحدهما [بحيِّز][10] عن الثاني، ولم يختصّ بالثاني، لم يتعددا[11] قطعاً.

وها أنا أذكر نكتة[12]، يسعد والله[13] من يعيها، ويفوز الفوز الأكبر من يدريها، وهي: أن استحالة موجودين متغايرين، لا يختص أحدهما عن الثاني بحيز، ولا يختص به في الخروج عن المعقول كفرضين[14] متحيزين في

---

(1) في ط: أن لا.
(2) في أ: فيشفي، والمثبت من ط.
(3) من قوله: والأجسام... المتحيز، ليست في ط.
(4) في أ: الوجود، والمثبت من ط.
(5) الزيادة من ط.
(6) في أ: مستويان، وما أثبته من ط.
(7) يتصور أن: ليست في ط.
(8) فلا يعقلان متميزين تميز اختصاص، ليست في ط، وكرر الناسخ بعدها قوله: وليس أحدهما مختصاً بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف.
(9) في ط: فإذا.
(10) الزيادة من ط.
(11) في أ: يعقلا، وما أثبته من ط.
(12) في أ: لفظة، وما أثبته من ط.
(13) والله: ليست في ط.
(14) في ط: كفرضى.

---

(١) المصدور: الذي يشتكي صدره. انظر لسان العرب ج٤ ص٤٤٦ مادة (صدر).

حيز[1] واحد[1].

فيا سعادة من أنعم فكره في هذا قليلاً، ولم يتجاوزه حتى تُنْضجه نار الفكرة، وتنقده يد السَّبْر!



(1) في ط: حد.

---

(١) اعتمد الجويني في بيانه هذا على مسألة أصولية كانت محل اختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، وهي مسألة المثليْن والغيرين، والمثلين عند الأشاعرة هما ما سد أحدهما مسد صاحبه وجاز عليه جميع ما جاز عليه نحو الحركتين، لأنه لا يصح وجودهما معاً في محل واحد في وقت واحد، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة، وحد الغيرين كل شيئين تجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه من وجوه المفارقات، ووجوه المفارقات ثلاثة، مفارقة بالزمان، ومفارقة بالمكان، ومفارقة بالعدم والوجود.

ويعتمد الجويني في إثبات وحدانية الله تعالى على إثبات المفارقة بالمكان (التحيز).

انظر الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي، الملحق رقم (١) ص١٨٠، والإرشاد للجويني ص٣٤ ـ ٣٧، والغنية للمتولي ص٧٩، ٨٠.

باب
في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية

القول في إمكان التكليف وجوازه عقلاً، يتعلق بأربعة أركان نذكرها مفصلة، ولا[1] نقدم رسم[2] ترجمتها، فإن العبارة قبل التفصيل قد يُقْعد[3] عن بعضها، وإذا وضح الغرض نذكر[4] تفصيلها، فهو الوفاء بالمقصود.

الركن الأول: في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها(١)، فنقول:

(1) ولا: ليست في ط.
(2) في ط: أهم.
(3) في أ: تتعقد، والمثبت من ط.
(4) في ط: يذكر.

(١) هذه المسألة فرع قاعدة خلق أفعال العباد التي بحثت فيها الأشاعرة إشكاليات الجبر والاختيار في الفعل الإنساني، وقد قررت الأشاعرة أن عناصر هذا الفعل ثلاثة هي العلم والإرادة والقدرة، وفيما يتعلق بالعلم فلا خلاف بين تقريراتهم وما ذهبت إليه المعتزلة بهذا الخصوص، أما فيما يتعلق بالإرادة فقد ذهبت الأشاعرة إلى أن الله مريد للأفعال جميعاً خيرها وشرها، وأن الإرادة الإنسانية لا تتخطى في مراداتها الإرادة الإلهية عملاً بما أجمعت عليه الأمة «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾، كذلك ميزت الأشاعرة بين الإرادة الكونية التي ليس للإنسان نصيب في دفعها، والإرادة التشريعية التي حفظت للإرادة الإنسانية نصيباً من حرية الاختيار. أما المعتزلة فقد نفت أن تكون الإرادة الإلهية قديمة وإنما هي حادثة، وأن الله تعالى لا يريد ما قبح من الأفعال، وتقع هذه بإرادة الإنسان وبمعزل عن إرادة الخالق. وفيما يتعلق بالعنصر الثالث من عناصر الفعل الإنساني وهو القدرة، فقد تفاوت موقف الأشاعرة منها، فمنهم من نفى تأثير القدرة بمقدوراتها، ومنهم من قال: إنها تؤثر في حالة معينة في المقدور، ومنهم قرر صراحة بحصول هذا التأثير انظر إشكاليات الجبر والاختيار عند الأشاعرة ص٦٨، ١٠٢.

قد تقرر عند كل حائط بعقله، مترقٍ[1] عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد، أن الرب سبحانه[2] وتعالى مُطالِب عباده بأعمالهم في حياتهم، وداعيهم[3] إليها، ومبتليهم ومعاقبهم عليها في مآلهم[4].

وتبيّن بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات، أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به، ومكّنهم من التوصل إلى امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر. ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه/ المعاني لطال المرام، ولا حاجة [١١أ] إلى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به.

ومن نظر في كليات[5] الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات، والزواجر عن الفواحش الموبقات، وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات، والتفت[6] إلى الوعد والوعيد، وما يجب عَقْده من تصديق المرسلين، في الإنباء عما[7] يتوجه على المَرَدَةِ العتاة[8] من الحساب والعقاب، وسوء المُنْقَلب والمآب، وقول الله تبارك وتعالى لهم: لم اعتديتم[9] وعصيتم وأبيتم وقد أرخيت لكم الطِّوَل[١]، وفسحت لكم المُهَل، وأرسلت الرسل، وأوضحت المَحَجَّة ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ[10] حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[٢].

فمن[11] أحاط بذلك كله، ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم[٣]، فهو مصاب في عقله، أو مستقر[12]

---

(1) في أ: مترقي، والمثبت من ط.
(2) سبحانه: ليست في ط.
(3) في أ: حالهم وأداعيهم.
(4) في أ: ماالهم.
(5) في أ: كتاب.
(6) في ط: ثم التفت.
(7) في أ: على.
(8) في أ: والعناد.
(9) في ط: تعديتم.
(10) الله: ليست في ط.
(11) في ط: وأحاط.
(12) في ط: مستمر.

---

(١) الطِّوَل: الحبل. لسان العرب ج١١ ص٤١٢، انظر (مادة طول).
(٢) سورة النساء، الآية ١٦٥.
(٣) نُسب نفي القدرة عن الإنسان في إيقاع أفعاله إلى الجهم بن صفوان، إذ أجمعت النصوص على أنه سلب عن الإنسان القدرة على أفعاله، فهو أشبه بالريشة في مهب-

على تقليده مصمم على جهله. ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون.

فإن زعم زاعم ممن[1] لم يُوفّق لمنهج الرشاد، أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدورها[2] أصلاً[(١)]، فإذا طُولب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريماً

---

(1) في ط: فإن زعم من. (2) في أ: مقدوره.

= الريح لا حول له ولا قوة، وكان هذا منه حتى ينتفي الشبه بين الخالق والمخلوق، فالله سبحانه هو القادر وهو خالق أفعال العباد، أما العباد فهم محل لأثر هذه القدرة، ولا قُدَر لهم لأن ثبوتها لهم يؤدي إلى تشبيه الخلق بالخالق. وهذا ما جاء في المصادر، لكن مشاركة الجهم في الثورة ضد بني أمية ومقتله، وبالتالي الانفصام بين موقفه العقدي ومسلكه، يجعل من دره الشك في هذه النصوص أمراً عسراً، أو أنه يمكن القول: إن الجهم قد غيّر من موقفه العقدي في مسألة أفعال العباد، وأثبت قدرة الإنسان على أفعاله وإمكان تغيير الواقع بالسعي إلى ذلك. انظر الشهرستاني، الملل والنحل ص٨٧، والإسفراييني التبصير في الدين ص٩٦.

(١) اشتهر هذا القول عن أبي الحسن الأشعري، الذي نادى بالكسب لتفسير أفعال العباد، وفسّر الكسب بأنه ما وقع بالقدرة الحادثة، فعندما تتعلق إرادة الإنسان بفعل ما فإن الله يخلق فيه قدرة تكسب الفعل، لكن هذه القدرة لا أثر لها في مقدورها إلّا من باب الاكتساب. أما إيجاد الفعل فهو خلق من الله تعالى، فالفعل الإنساني يقع من جهتين مختلفتين، فهو يقع من جهة الله تعالى خلقاً، ومن جهة الإنسان كسباً، لذا بادر خصوم الأشعري إلى التشنيع بقوله هذا وعدوه من محالات الكلام فقالوا: محالات الكلام ثلاث: طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري. لكن القارئ لكتب الأشعري نفسه التي وصلت إلينا لن يقف على نص له في منع تأثير القدرة في مقدورها، وإنما سيجد تحرزاً من القول بأن المقدور يوجد بالقدرة الحادثة مستقلة في ذلك عن القدرة الإلهية، خوفاً من الوقوع بما ذهبت إليه المعتزلة بأن القدرة الحادثة تستقل في إيجاد مقدورها. وقد بيّن ابن فورك في كتابه مجرد مقالات الأشعري حقيقة موقف الأشعري من الكسب وأثر القدرة في مقدورها، ومن النصوص التي ذكرها ابن فورك عن الأشعري: «وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب ـ والعبارة عنه ـ أنه ما وقع بقدرة محدثة» «وكان يقول إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة» «وكان يقول إن الإنسان يصح أن يوصف بأنه مقدّر على الحقيقة، ولكن تقديره يكون مخلوقاً لله تبارك وتعالى» والأشعري إجمالاً أجاز وقوع مقدور بين قادرين ومنع حصول فعل بين فاعلين. انظر مجرد المقالات لابن فورك ص٩١ ـ ٩٨.

وفرضاً؛ ذهب [في][1] الجواب طولاً وعرضاً، وقال: لله أن يفعل ما يشاء، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾(١).

قيل [له][2]: ليس لما جئت به حاصل، كلمة حق أريد بها باطل، نعم؛ يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولكن يتقدس عن الخُلْف(٢)، ونقيض الصدق. وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول، أنه ـ عزّت قدرته[3] ـ طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به، ولم يكلفهم إلّا على[4] مَبْلغ الطّاقة والوُسْعِ في[5] موارد الشرع(٣).

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه(٤)، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده، كوجه مطالبته أن يُثْبت في نفسه

---

(1) الزيادة من ط. (2) الزيادة من ط.
(3) عزت قدرته، ليست في ط وكتب بدلاً عنها: تعالى.
(4) على: ليست في ط. (5) في أ: من.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٣.
(٢) لما قاله الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۝﴾ سورة الليل، الآيات ٥ ـ ١٠.
(٣) أجازت الأشاعرة تكليف الله لعباده بما لا يطاق عقلاً، لكنهم نفوا أن يكون قد ورد في الشرع ما كلّف الله عباده بما لا يطيقونه عملاً بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وإلا كان الدعاء بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ لا معنى له. وإجمالاً ذهب الأشعري إلى أن التكليف بما لا يطاق على ضربين، الأول: هو ما لا يستطيعه الإنسان لأنه مشغول بضده وصرف جهده عنه، وهذا التكليف جائز، لأن العجز عن الفعل في هذه الحالة هو اختياري أو هو جبر مبني على اختيار الإنسان والمسؤولية قائمة فيه. والثاني: هو الذي يعجز عنه العبد لعدم القدرة عليه ابتداء، وهذا النوع لا يكلف الله به أحداً.
انظر اللمع للأشعري ص١٣٦، ١٣٧، والإبانة ص١٤٢ وما بعدها، ومجرد المقالات لابن فورك ص١١١، والتمهيد للباقلاني ص٣٣٢، وأصول الدين للبغدادي ص٢١٢.
(٤) وفي ذلك يقول الأشعري: «إن تعلق القدرة يختلف دون تعلق العلم والسمع والبصر والذكر والخبر، لأن تعلقها مختص بأن يحصل المقدور بها على صفة، فيحصل=

ألواناً وإدراكات(١). وهذا خروج عن حد الاعتدال، إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال/ الشرع وردّ ما جاء به النبيون عليهم السلام(1). [١١ب]

فإذن(2)؛ لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة، واقتحام ورطات الضلال.

ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة(٢)، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين(٣)، إذ الواحد لا ينقسم، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها، وسقط أثر القدرة الحادثة. ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جلّ وعزّ، فإن الفعل الواحد لا بعض له.

وهذه مهواة(3) لا يسلم من غوائلها إلّا مرشد موفق، إذ المرء بين أن

---

(1) في ط: الصلاة والسلام. (2) في ط: فإذاً.

(3) في أ: مهولة، وما أثبته من ط.

= بقدرة الله على صفة الحدوث وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب... [و] العلم لا يختص معلوماً والقدرة تختص مقدوراً، فوجد أن لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلق، كما لم يكن لها التساوي في تعميم النوع والجنس» المجرد لابن فورك ص٩٢.

(١) وفي أصول الدين للبغدادي ص١٣٦: «ويدل على بطلان قولهم من القياس، إن الخالق للشيء يجب أن يكون قادراً على إعادته، كالخالق للأجسام والألوان قادر على إعادتها».

(٢) وقد ضرب الأشاعرة على ذلك مثلاً بالحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به، إذ اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى، ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً وإن وجد الفعل بقوة الله تعالى» أصول الدين للبغدادي ص١٣٤.

(٣) كان أبو الحسن الأشعري: «لا يمنع من إطلاق القول بمقدورين قادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسبه، وكان يمنع إطلاق القول بفعل بين فاعلين حقيقة» المجرد لابن فورك ص٩٢.

يدعي الاستبداد بالخلق[١]، وبين أن يُخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع - وفيه إبطال دعوة الأنبياء عليهم السلام[1] - وبين[2] أن يُثبت نفسه شريكاً لله تبارك وتعالى[3] في إيجاد الفعل الواحد.

وهذه الأقسام بجملتها باطلة، ولا ينجي من هذا البحر الملتطم[4] ذكر اسم مَحْض[5]، ولقبٍ مُجرّد من غير تحصيل معنى. وذلك أن قائلاً لو قال: العبد مكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق[6] لما العبد مكتسب له[7][٢].

---

(1) عليهم السلام: ليست في ط.

(2) في أ: من، وما أثبته من ط.

(3) تبارك وتعالى: ليست في ط.

(4) في ط: المتلطم.

(5) في ط: مختص.

(6) في أ: خالق.

(7) في ط: مكتسبه.

---

(١) وفي ذلك إشارة إلى المعتزلة الذين ادعوا أن الإنسان مريد لأفعاله حقيقة، موجد لها بقدرته على الحقيقة، ولا علاقة لإرادة الله وقدرته في صدور هذه الأفعال، فالإنسان سيد أفعاله يختارها بنفسه دون تدخل إلهي.
انظر الإبانة للأشعري ص١٤٦، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٣٤٨، ٣٤٩، والمغني في التوحيد والعدل ج٨ ص٢٥٧، ودي بور، تاريخ الفلسفة ص١٠١.

(٢) هذا قول الأشاعرة بعامة مقتدين في ذلك بشيخهم أبي الحسن الأشعري الذي قرر أن خلق الفعل على الحقيقة يتم بقدرة الله المطلقة، أما اكتسابه على الحقيقة فإنه يتم بقدرة حادثة خارجة عن الذات وزائدة عليها، وقد أخذ بذلك كل من أبي إسحاق الإسفرايني، وابن فورك والبيهقي وعبد القاهر البغدادي وأبي إسحاق الشيرازي وأبي سعيد المتولي والكياهراسي والشهرستاني والفخر الرازي وسيف الدين الآمدي وعضد الدين الإيجي. وكان هؤلاء الأشاعرة بمثابة شرّاح لما قرره شيخهم الأشعري ومدافعين عن نظريته في الكسب أمام الخصوم من الفرق الأخرى ومنتقدي الأشعري، حتى إن هؤلاء قد وسّعوا دائرة نقدهم لتطال بعض زملائهم من الأشاعرة كالباقلاني والجويني ومحاولتهما لتطوير نظرية الكسب، فقد افترق الباقلاني عن الأشعري بأن أثبت تأثير خاصاً لهذه القدرة في صفة الفعل أو حاله، فالقدرة المحدثة وإن لم يكن لها تأثيراً في إيجاد الفعل نفسه من جهة الوجود، إلا أن لها تأثيراً في إيجاد الفعل على صفة معينة، فالحركة وهي جنس عام مخلوق لله تعالى وواقع بقدرته، أما الأنواع التي تنضوي تحت هذا الجنس الأعم، ككون «هذه الحركة طاعة أو معصية، قياماً أو قعوداً، إقداماً أو إحجاماً، كفراً أو إيماناً، فهي واقعة بقدرة العبد». =

قيل له: فما الكسب، وما معناه؟ وأدبرت الأقسام المتقدمة[1] على هذا القائل، فلا يجد عنها[2] مهرباً[(١)].

فإن قيل: لم تذكروا قولاً مُقْنعاً في الرد على من يزعم أن العبد مخترع، خالق لأفعاله.

قلنا: المسلمون بأجمع[3] قاطبة[4]، قبل أن ظهرت البدع والآراء، ونبع أصحاب الأهواء، على أنه[5] لا خالق إلّا الله[6]، كما لهجوا بأنه لا[7] إله إلّا الله. وتمدح الله سبحانه وتعالى[8] بالخلق في آي من كتابه[9] منها:

قوله تبارك وتعالى[10]: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[(٢)].

وقوله تبارك وتعالى[11]: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ[12]﴾[(٣)].

---

(1) في أ: المقدرة، وما أثبته من ط.

(2) في ط: عنه.

(3) في ط: قد أجمع المسلمون.

(4) قاطبة: ليست في ط.

(5) في ط: أن.

(6) في ط: الله تعالى.

(7) في ط: لهجو بلا إله.

(8) سبحانه وتعالى: ليست في ط.

(9) في أ: الكتاب.

(10)(11) تبارك وتعالى: ليست في ط.

(12) ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾: ليست في ط.

- انظر في ذلك: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٩٢، والتمهيد للباقلاني ص٣٤٧، وأصول الدين للبغدادي ص١٣٣، والغنية في أصول الدين للمتولي ص١١٧، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٤٣، وأصول الدين للكياهراسي (مخطوط) ل١٧٣ب، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص٦٩، وإثبات القدر للبيهقي (مخطوط) ل. . . .، والإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ص٢٠٧، ٢٩٧، ومعالم أصول الدين للرازي ص٨٩، والمطالب العالية ج٩ ص١٠، ٤٠، وغاية المرام لسيف الدين الآمدي ص٢١٤، وأبكار الأفكار في أصول الدين (مخطوط) ج١ ل٢١١أ، والمواقف لعضد الدين الإيجي ص٣١٢.

(١) يكرر الجويني الاعتراض نفسه الذي حاول القاضي عبد الجبار الهمذاني من خلاله بيان عدم معقولية الكسب، وما دام الكسب ليس معقولاً فلا يمكن تعريفه.
انظر عبد الجبار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة ص٣٦٥، ٣٦٧.

(٢) سورة النحل، الآية ١٧.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٢، سورة الرعد، الآية ١٦، وسورة الزمر، الآية ٦٢، وسورة غافر، الآية ٦٢.

وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[١].

وقوله تبارك وتعالى[1]: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[٢].

ولا يشك لبيب أن من وصف نفسه بكونه[2] خالقاً على التحقيق، فقد أعظم الفِرية، وأتى ما لو نطق به ناطق في الأولين، لتعرض للكسر العظيم والرد البليغ.

[١٢أ] وكيف/ يتصف العبد[3] بكونه[4] خالقاً وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أفعاله[٣]؟ ومن لم يعلم حقيقة ما صدر منه، ولم يحط بمقداره ومبلغه، كيف يكون خالقه؟

والعلم بالشيء أقرب من خلقه، وهذا معنى قوله سبحانه[5] وتعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝﴾[٤] [و][6] ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٥]. فدل مقتضى الآية أن العالم بحقائق الحادثات بارئها وخالقها[٦].

وقد تقرر في قضايا العقول، أن الأفعال دالة على علم خالقها بها، فإذا صدرت أفعال من العبد في حالة ذهوله[7] عنها، فهي غير دالة على علم العبد بها، فإنه غير عالم بما جرت يده به في حال غفلته وذهوله، والنائم غير شاعر

(1) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(2) في ط: كونه.
(3) من قوله: وأتى ما لو نطق... العبد، ليست في ط، وحل محلها: لكونه ادعى كونه.
(4) في ط: لكونه.
(5) سبحانه: ليست في ط.
(6) الزيادة من ط.
(7) في ط: ذهول.

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠١.
(٢) سورة فاطر، الآية ٣.
(٣) هذا الاعتراض هو المعول عليه عند الأشاعرة لإبطال ما ذهبت إليه المعتزلة في كون العبد خالقاً لأفعاله، وأول من قال به أبو الحسن الأشعري.
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٩٣، والتمهيد للباقلاني ص٣٤٢، والإرشاد للجويني ص١٩١، ١٩٢، والغنية في أصول الدين للمتولي ص١١٨.
(٤) سورة الملك، الآية ١٣.
(٥) سورة الملك، الآية ١٤.
(٦) ينقل الجويني هنا ما أورده الباقلاني في التمهيد ص٣٤٤، وانظر أيضاً اللمع للأشعري ص١٢٧.

بتقلباته في غلبات النوم[1] وغمراته. فإذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها، ثم لم تدل على علم العبد في حال نومه وذهوله، دلّ أنها دالة على علم خالقها ومُقَدِّرها، وهو ربّ العالمين[١].

فإن قيل: ما ذكرتموه إبطال منكم لأقسام الكلام، وتتبع للمذاهب، ولم توضحوا ما هو الحق بعد.

قلنا: ليس بمدرك الحق [خفاء][2] لمن وُفِّق له. وها نحن نبديه بالجرأة[3] من غير تعريض وتعريج على تقليد[4] فنقول: قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق القائلين[5] بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، ولكنه مضاف إلى الله تبارك وتعالى تقديراً وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله تبارك وتعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفته، وهي ملك لله تبارك[6] وتعالى وخَلْق له.

وإذا كان موقع الفعل خلقاً لله[7]، فالواقع به مضاف خلقه[8] للرب تبارك وتعالى[9] وتقديراً، وقد ملّك الله العبد اختياراً يصرف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله [تعالى][10] من حيث أنه وقع بفعل الله تعالى[٢].

(1) في ط: نومه.
(2) الزيادة من ط.
(3) في ط: بما يحصن به، وكتبت في أ: بجرية.
(4) في أ: تقليل، والمثبت من ط.
(5) في أ: العالمين.
(6) تبارك: ليست في ط.
(7) في ط: خلق الله تعالى.
(8) في ط: خلقاً.
(9) في ط: إلى الله تعالى.
(10) الزيادة من ط.

(١) يكرر الجويني هنا ما ذكره أيضاً في الإرشاد ص١٩٠.
(٢) ينقلب الجويني هنا على ما ذكره في الإرشاد ص٢٠٨ ـ ٢١٠، إذ انتصر لشيخه الأشعري، وقرر أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً. وهذه الفقرة هي الإسهام الأصيل من قبل الجويني في تطوير نظرية الكسب كما وضعها الأشعري، لذا فقد تعرض الجويني نتيجة قوله هذا لانتقادات الأشاعرة المتأخرين عنه والذين وصفناهم فيما سبق بشراح نظرية الكسب. انظر ص١٨٩ هامش ٢.

ولو اهتدت[1] لهذه الفرقة الضالّة لما كان بيننا وبينهم خلاف، ولكنهم ادعوا سداداً بالاختراع، وانفراداً بالخلق/ والابتداع، فضلّوا وأضلوا[١]. [١٢ب]

ونبيّن تميزنا عنهم بتفريع المذهبيْن: فإنا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الإله[2]، قلنا: أحدث الله تبارك وتعالى القدرة[3] في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيأ أسباب الفعل، وسلب العبد[4] العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثة، وخِيرَة، وإرادة، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد.

وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق الله [تعالى][5] ابتداءً، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلماً وقضاء وخلقاً وفعلاً[6]، من حيث إنه نتيجة ما انفرد بخلقه[7] وهو القدرة، ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره[8] عليه، ولما هيأ أسباب وقوعه[٢]. ومن هُدي لهذا استمر له الحق المبين.

---

(1) في أ: اهتديت، والمثبت من ط. (2) في ط: الله تعالى.
(3) في أ: القدر، وما أثبته من ط. (4) في أ: الله، والمثبت من ط.
(5) الزيادة من ط.
(6) في ط: مضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقاً.
(7) في أ: بخالقه، والمثبت من ط. (8) في ط: أقدر.

---

(١) وقد علق الشهرستاني في نهاية الإقدام ص٧٨ على قول الجويني قائلاً: «وغلا إمام الحرمين، حيث أثبت للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود، غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر، ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقي إلى الباري سبحانه وهو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب، وإنما سلك في مسلك الفلاسفة حيث قالوا: بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى».

(٢) إن رفض الأشاعرة المتأخرين لرأي الجويني هذا قد قابله قبول تام وثناء في أوساط علماء أهل السنّة السلفيين كابن تيمية وابن قيم الجوزية، فابن تيمية عندما بحث هذه المسألة لم يأت بجديد، وإنما كرّر أقوال الجويني السابقة إذ يقول: «والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم»، وفي نص آخر يقول: «اعلم أن العبد فاعل على الحقيقة». أما ابن قيم الجوزية، وبعد أن نقل نص الجويني في تأثير قدرة العبد في=

فالعبد[1] فاعل مختار مطالب مأمور منهي، وفعله تقدير لله، ومراد له، وخلْق مقضي له[2].

ونحن نضرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح إليه الناظر في ذلك فنقول:

العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيّده، ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه، فإذا أُذِنَ له في بيع ماله فباعه نفذ. والبيع في التحقيق مَعْزِي[3] إلى السيد من حيث إن سببه إذنه، فلولا[4] إذنه لم ينفذ التصرف، ولكن العبد يُؤمر بالتصرف ويُنهى ويُوبخ على المخالفة ويُعاقب. فهذا والله الحق [المبين][5] الذي لا عطاء دونه، ولا مِرَاء فيه لمن وَعَاه حق وعيه، ولا يكابر فيه[6].

وأمّا الفرقة الضّالة[١]؛ فإنهم اعتقدوا انفراد العبد بالخَلْق، ثم صاروا إلى

---

(1) في أ: والعبد، والمثبت من ط.
(2) في أ: وفعله تقدير له، مراد له خلق مقضي.
(3) في ط: يعزى. (4) في أ: لولا، والمثبت من ط.
(5) الزيادة من ط.
(6) من قوله: لا عطاء... يكابر فيه، ليست في ط.

= فعلها تأثيراً حقيقياً، عقب عليه قائلاً: «وهذا توسط بين الفريقين... وإن كانت قدرة العبد واختياره مؤثران في إيجاد الفعل عنده بإقدار الرب سبحانه وقد أصاب في هذا وأجاد».

انظر ابن تيمية، العقيدة الواسطية ص٤٧، والقضاء والقدر ص١٢٩، وابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر ص٢١٥.

(١) قصد الجويني بقوله هذا القدرية بعامة والمعتزلة بخاصة... والمعتزلة ترى إجمالاً أن الله تعالى مريد لأفعال العبادات التي أمر بها، أما المباحات فالله تعالى لا يريدها ولا يكرهها، أما الأفعال المتعلقة بالمحرمات التي نهى الله تعالى عنها فهو لا يريدها، ذلك أن مريد السفه سفيه، فالإرادة الإنسانية تستقل بإرادة القبيح والمحرم بمعزل عن الإرادة الإلهية. أما فيما يتعلق بالقدرة الإنسانية الحادثة فقد أجمعت المعتزلة على أن العباد يقدرون على أفعالهم بقدرة مخلوقة لهم من الله تعالى، وهم عندما يقولون إن هذه القدرة خالقة لمقدورها فلا يعني ذلك عندهم تساوي دلالة فعل الخلق بين الخالق والمخلوق، فالقدرة الإلهية توجد مقدورها من العدم وتنفرد بذلك، =

أنه إذا عصى فقد انفرد بخلق فعله، والرب تبارك وتعالى[1] كاره له فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مزاحماً لربه في التدبير، مُوقعاً ما أراد إيقاعه، شاء الرب تعالى ـ على قولهم[2] ـ أو كره.

فإن قيل: على ماذا[3] تحملون آيات الطَّبْع والخَتْم والإضلال في القرآن؟ وهي متضمنة اضطرار الرب تعالى الأشقياء إلى ضلالتهم/. [١٣أ]

قلنا: إذا أتاح الله تعالى حل[4] هذا الإشكال، والجواب عن هذا السؤال، لم يبق على ذوي البصائر بعده غموض. فنقول أولاً: من أنبأ الله تعالى[5] عن الطبع على قلوبهم، كانوا مخاطبين بالإيمان، مطالبين بالإسلام، والتزام الأحكام، مطالبة تكليف ودعاء، مع وصفهم بالتمكن والاقتدار والإيثار[١]، كما

---

(1) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(2) على قولين: ليست في ط.
(3) في أ: ما، وما أثبته من ط.
(4) في أ: هل، والمثبت من ط.
(5) في ط: سبحانه.

= أما قدرة الإنسان الحادثة فهي لا توجد مقدورها من العدم، وهي بالتالي وإن انفردت بإيجاد مقدورها فإنها مخلوقة لله تعالى، إذ لم يوجبوا وقوع المقدور بها، ولو كان الأمر كذلك لأصبح تأثير القدرة في مقدورها تأثير العلة بالمعلول، وهذا ما نفته المعتزلة.
انظر ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري ص٣١٩، والمغني في التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ج٤ ص٣٣١ ـ ٣٣٤.

(١) قررت الأشاعرة أن الله تعالى قد أضاف لنفسه أسباب الهداية والضلال وترك للعبد حرية الأخذ بهذه الأسباب أو العزوف عنها، فالاهتداء أو الضلال هما كسب للإنسان وفعل له، أما الهداية والإضلال فهما فعل لله تعالى، وقد استدلت الأشاعرة على ذلك بأدلة نقلية وأخرى عقلية، فالهداية بمعنى الدعاء إلى الحق وإقامة الأدلة عليه (البيان والدعوة) تضاف إلى الرسل، وكل داع إلى سبيل الله، وهي عامة لجميع العباد، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. أما المعنى الآخر للهداية وهو خلق الاهتداء في قلوب العباد فهي خاصة بالمؤمنين المهتدين، وفي ذلك ورد قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾.
أما الطبع والختم والقفل كما في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ فقد فسرت الأشاعرة ذلك بأن جعلت هذه =

سبق تقريره في صدر(1) الفصل(١).

ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين، مصدودين قهراً ومدعوين(2)، فالتكليف إذن(3) عنده بمثابة(4) ما لو شُدَّ من الرجل يداه ورجلاه رباطاً، وألقي في البحر، ثم قيل له: لا تبتل(٢). وهذا منتهى(5) لا يحمل شرائع الرسل عليه إلّا عابث بنفسه، متجرئ على ربه.

ولا فرق عند هذا القائل، بين أمر التسخير والتكوين في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾(٣)، وقوله تبارك وتعالى(6): ﴿أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(٤)، وبين أمر التكليف(٥). نعوذ بالله من الركون إلى كل ما ينطق(7) به اللسان من غير مباحثة عن أسرار المعقولات.

وإذا(8) بطل ذلك، فالوجه في الكلام على هذه الآية ـ وقد غوى في معانيها أكثر الفرق ـ أن نقول: إذا أراد الله بعبد خيراً أكمل عقله، وأتم

---

(1) في ط: أول. (2) في أ: أم مدعو، والمثبت من ط.
(3) في أ: إذاً، وما أثبته من ط. (4) في ط: بمنزلة.
(5) في ط: أمر. (6) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(7) في أ: ينطلق، والمثبت من ط. (8) في ط: فإذا.

= الأمور مترتبة على سابق اختيار من العبد وانشغاله بأفعال الكفر وارتكاب المعاصي. انظر الإبانة للأشعري ص١٦٠ ـ ١٦٢، ومجرد المقالات لابن فورك ص١٠٢، ١٠٣، وأصول الدين للبغدادي ص١٤٠، ١٤١، وإثبات القدر للبيهقي ص٣٢٥ ل٣٢أ، والإرشاد للجويني ص٢٧١، والتمهيد للباقلاني ص٣٥٧.

(١) انظر ص١٨٥.

(٢) وفي ذلك قيل: ألقاه في اليمّ مكتوفاً وقال له:

إيـاك إيـاك أن تـبـتـل بـالـمـاء

وقد عُزي ذلك إلى الحلّاج (من تعليقات الكوثري على الطبعة الأولى للنظامية).

(٣) سورة البقرة، الآية ٦٥، وسورة الأعراف، الآية ١٦٦.

(٤) سورة يٓس، الآية ٨٢.

(٥) ذلك أن أمر التسخير والتكوين لا بد أن يكون، ولا مرد له، ويقع جبراً حتماً لازماً على الإنسان وغيره، أما أمر التكليف فالإنسان له الحرية الكاملة في الامتثال له فيكسب الطاعات أو عدم الامتثال له والعصيان فيكتسب السيئات.

بصيرته، ثم صرف عنه العوائق والدوافع، وأزاح عنه الموانع، ووفق له قرناء الخير، وسهّل له سبيله، وقطع الملهيات عنه[1]، وأسباب الغفلات والذهول، وقيّض له ما يقرّبه[2] إلى القُرُبَات فيوافيها، ثم يعتادها ويمرن عليها[١].

وإذا أراد بعبد شراً، قدّر له ما يُبعده عن الخير ويُقْصيه، وهيأ له تماديه في الغيّ، وحَبّب إليه التشوق إلى الشهوات، وعرّضه للآفات، وكلما غلبت دواعي الشر خنست دواعي الخير. ثم يستمر على الشرور على مر[3] الدهور، هاوياً في مهاويها، وتتعاون[4] عليه الوساوس[5]، ونزغات الشيطان، ونزوات[6] النفس الأمارة بالسوء[٢]، فتنتشئ[7] الغفلة غشاوة على قلبه[٣] بقضاء الله تبارك/ وتعالى[8] وقدره[٤]، فذلك الطبع - عافاكم الله[9] - والختم [١٣ب]

---

(1) في ط: عنه الملهيات.

(2) في ط: يقرب.

(3) في أ: ممر.

(4) في ط: ويتعاقب.

(5) في ط: الوسواس.

(6) في ط: الشياطين ونزعات.

(7) في ط: فتنسج.

(8) تبارك وتعالى: ليست في ط.

(9) عافاكم الله: ليست في ط.

---

(١) وهذا هو مفهوم التوفيق من الله عند الأشاعرة. انظر مجرد مقالات الأشعري ص١٢٣، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤١٢.

(٢) وهذا هو مفهوم الخذلان عند الأشاعرة. انظر مجرد مقالات الأشعري ص١٢٣، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤١٢.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ سورة البقرة، الآية ٧، وقوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ سورة الجاثية، الآية ٢٣.

(٤) القضاء عند الأشاعرة له معان متعددة فهو بمعنى الخلق كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾، وبمعنى التسليط كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ وبمعنى الإخبار والإعلام كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ ويأتي بمعنى الأمر كما في قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ ويكون بمعنى الحكم والإلزام كما يقال: قضى القاضي على فلان. والأشاعرة تطلق الرضا بقضاء الله وقدره، بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وإرادته الأزلية، فهم يرضون بقضاء الله الذي هو خلقه وأخبر به ومدح على فعله ووعد عليه الثواب، لكنهم لا يرضون بقضاء الله الذي خلقه الله مذموماً قبيحاً ولا يرضونه ديناً وشرعاً.

والأكنة[1]. وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول:

لو فرضنا شاباً حديث [السّن قريب](1) العهد بحلمه، لم تُهذّبه المذاهب، ولم تُحنكه التجارب، وهو على نهايةٍ(2) في غُلْمته[2] وشهوته، وقد استمكن من بُلْغَة[3] من الحطام، وخُصّ بمسحة من الجمال، ولم يقم عليه قوام يَزَعه[4] عن ورطات الردى، ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى،

---

(1) الزيادة من ط. (2) في أ: نهايته، والمثبت من ط.

= انظر الإنصاف للباقلاني ص١٤٧، ومجرد المقالات لابن فورك ص٩١، واللمع للأشعري ص١٢٣، ١٢٤.

أما الإيمان بالقدر فهو عندهم: الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من أكساب الخلق وغيرها من المخلوقات، وصدور جميعها عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها. الاعتقاد للبيهقي ص١٠٥. والقدر عندهم له معان متعددة، منها: القدر بمعنى الإخبار كما في قوله عز وجل: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾، وبمعنى الضيق كما في قوله: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾، وبمعنى الجعل كما في قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾، وبمعنى القدرة. انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٩٠، ٩١، واللمع للأشعري ص١٢٣.

(١) وفي ذلك ورد قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ سورة الأنعام، الآية ٢٥، وسورة الإسراء، الآية ٢٦، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ سورة فصلت، الآية ٥. والأكنة: جمع كنان، وهو ما وقى شيئاً وستره، والفعل منه كننت وأكننت. ولم تحمل الأشاعرة الكنان على أن الله تعالى منع الكفار عن الإيمان، وإنما ربطوا الكنان بالباعث على الفعل أو الداعي إليه وهو من العبد.

انظر التفسير الكبير للرازي ج١٢ ص١٩٦، ١٩٧، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص٤٤٢، والإبانة للأشعري ص١٤٨.

(٢) الغُلْمَة: هيجان شهوة النكاح من المرأة والرجل، والاغتلام: مجاوزة الإنسان حدّ ما أمر به من خير أو شر، وجاء في قول لعلي كرّم الله وجهه: «تجهّزوا لقتال المارقين المغتلمين» أي الذين تجاوزوا الحد. لسان العرب ج١٢ ص٤٤٠ (مادة غلم).

(٣) بلغة من الحطام: على قدر لا بأس به من متاع الدنيا. انظر اللسان ج٨ ص٤٢١ (مادة بلغ).

(٤) يزعه: يمنعه من المهلكات.

فوافاه أخدان[1] [السوء و][1]الفساد، وهو في غُلَواء شبابه، يحدّث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً. فما أقرب من هذا وصفه، من خلع العِذَار[٢]، والبدار[٣] إلى شيم الأشرار، وهو مع ذلك كله مُؤْثر مُختار، ليس مجبراً على المعاصي والزّلات، ولا مصدوداً عن الطاعات، ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة إذا عصى.

فمن هذا سبيله، لا يستحيل في العقل تكليفه، فإنه ليس ممنوعاً، ولكن إن سبق له من الله تبارك وتعالى[2] سوء القضاء، فهو صائر إلى حكم الله الجَزْم، وقضائه الفَصْل، محجوجاً بحجة الله تعالى[3]، إلّا أن يتغمده الله برحمته، وهو أرحم الراحمين[٤].

وهذا الذي ذكرته بيّن في معاني الآيات، لا يتمارى فيه[4] موفق، تبارك وتعالى[5]: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ[فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً]﴾[6][٥]، أراد

---

(1) الزيادة من ط.
(2) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(3) تعالى: ليست في ط.
(4) في أ: فيها، والمثبت من ط.
(5) في ط: الله تعالى.
(6) الزيادة من ط.

---

(١) أخدان: جمع خِدن وخدين، وهو الصديق أو الذي يكون معك في أمر ظاهر وباطن، والمقصود بأخدان الفساد: أقران السوء. اللسان ج١٣ ص١٣٩ (مادة خدن).
(٢) خلع العِذَار: خلع الحياء. لسان العرب ج٤ ص٥٥٠، (مادة عذر).
(٣) البدار: العجلة في طلب الشيء. لسان العرب ج٤ ص٤٨ (مادة بدر).
(٤) ترى الأشاعرة عموماً أن أعمال العباد ليست موجبة للسعادة أو الشقاء، فهم يرددون في كتبهم قول الشافعي: «أعمالنا أعلام الثواب والعقاب» فالأعمال أمارات من جهة العلم الظاهر وليست بموجبات، فالله عز وجل طوى علم الغيب عن خلقه وحجبهم عن دركه، فالأشاعرة لا يوجبون على الله شيئاً، ويروون في ذلك حديث رسول الله ﷺ: «لن ينجي أحداً منكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلّا أن يتغمدني الله منه بفضل ورحمة، ولكن قاربوا وسددوا وأبشروا» رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الرقائق ١٨ ج٨ ص١٢٨ وكتاب المرضى ١٩ ج٧ ص١٥٧، ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب المنافقين ٧٧ ج١٧ ص١٥٩.
وانظر أيضاً مجرد مقالات الأشعري ص٩٩، وإثبات القدر للبيهقي ص٥١٣، ومعالم السنن للخطابي ج٤ ص٢٩٣، ٢٩٤.
(٥) سورة البقرة، الآية ٧٤.

أنهم استمروا على المخالفات[1]، وأصروا على انتهاك[2] الحرمات، فقست قلوبهم. وقال عزّ من قائل[3]: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَىٰهُ[4]﴾(١) إلى غير ما ذكرناه[5].

فقد جَمَعْتُ ـ حرس الله مولانا ـ بين تفويض الأمور كلها: نَفْعِها وضُرِّها، خيرها وشرّها إلى الإله جلت قدرته[6]، وبين تَبْقِيَة حقائق التكليف، وتقرير قواعد الشرائع على الوجه المعقول. ألست في هذا[7] أهدى سبيلاً، وأقوم قيلاً، ممن يقدر الطبع منعاً، والختم صداً ودفعاً، ثم ينفي التكاليف بزعمه؟

وقد افترق الخلق في هذا المقام: فذهب ذاهبون إلى أن المخذولين ممنوعون ومدفوعون[8]، لا اقتدار لهم على إجابة دعاة الحق، وهم مع ذلك ملزمون(٢). وهذا خطب جسيم، وأمر/ عظيم، وهو طعن في الشرائع، وإبطال [١١٤]

---

(1) في ط: حكم المخالفات.
(2) في أ: وأصروا بانتهاك.
(3) في ط: وقال تعالى.
(4) واتبع هواه: ليست في ط.
(5) في ط: ذكرنا.
(6) في ط: إلى الله تعالى.
(7) في ط: فيها.
(8) في ط: مدفوعون وممنوعون.

---

(١) سورة الكهف، الآية ٢٨.
(٢) هم طائفة الجبرية أتباع الجهم بن صفوان (ـ١٢٨هـ)، فقد بادر الجهم إلى نفي الصفات القديمة القائمة بالذات الإلهية والتي يمكن إطلاقها على العباد كالحياة والعلم والكلام، ثم أثبت الصفات التي اختص بها الله وحده ولم يشاركه بها خلقه كالخلق والقدرة والإرادة، وكان نتيجة لهذا الموقف العقلي للجهم أن نفى عن الإنسان صفة القدرة والفاعلية، فالإنسان في نظره لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة، والله تعالى يخلق فيه الأفعال كما يخلقها في سائر الجمادات والعجماوات، وتنسب الأفعال إلى الإنسان مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء وتحرك الحجر. وقد شارك الجهم في هذا الموقف بعض الصوفيين الذين قرروا أن في الزنا والسرقة وسائر المعاصي طاعة لله، إذ إنّ في ذلك يكمن الرضا والتسليم بالقدر. ونقل عنهم القول: «من نظر إلينا بعين الشريعة مقتنا، ومن نظر إلينا بعين الحقيقة عذرنا».

للدعوات. وقال تبارك وتعالى[1]: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾[١]. وقال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن [2]تَسْجُدَ﴾[٢].

نعوذ بالله من سوء النظر في مواقع[3] الخطر.

وذهبت طوائف[4] من [أهل][5] الضلال، إلى أن العبد يعصي والرب لما يأتي به كاره[٣]، وهذا[6] خبط في أحكام الإلهية، ومزاحمة في الربوبية. ولو لم يُرد الرب من الفجار ما علمه منهم في أزله، لما فطرهم مع علمه بهم، كيف؛ وقد أكمل قواهم وأمدهم بالعُدَد والعَدد والعتاد، وسهّل طريق الحَيْد عن السداد.

فإن قيل: فعل ذلك بهم ليطيعوه.

---

(1) في ط: وقد قال تعالى.
(2) في ط: ألا.
(3) في ط: مواضع.
(4) في ط: طائفة.
(5) الزيادة من ط.
(6) في أ: فهذا، والمثبت من ط.

---

* انظر الأنساب للسمعاني ج٢ ص٦٦، والبداية والنهاية لابن كثير ج١ ص٣٥٠، ٣٥١، والتبصير في الدين للإسفراييني ص٩٦، والفصل في الملل والنحل لابن حزم ج٣ ص٢٢، ٢٣، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٨٧، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٧٦، والفلسفة الصوفية في الإسلام لعبد القادر محمود ص٣٧١، وشفاء العليل لابن القيم ص١٤٩.

(١) سورة الكهف، الآية ٥٥. (٢) سورة ص، الآية ٧٥.

(٣) هذا هو مذهب المعتزلة، حيث نفت أن تكون إرادة الله صفة ذات، فالله ليس مريداً بذاته أو مريداً بإرادة وإرادته ذاته، وإرادة الله ليست قديمة، وإنما محدثة لا في محل، والله ليس بمريد بذاته لأنها تكون عندئذ صفة ذاتية يجب تعميمها وتعميم تعلقها، وبذلك يكون الله مريداً للفواحش وذلك باطل، ولو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بالكائنات كلها خيرها وشرها، ولكان الله موصوفاً بالخيرية والشرية، وهذا خطل في القول، فالله تعالى يريد من أفعال العباد كل ما أوجبه عليهم من طاعات الواجبات والنوافل، أما المباح والمعاصي فإنه لا يجوز أن يريدها ويكره المعاصي».
انظر المجموع في المحيط للقاضي عبد الجبار ج١ ص٢٧٥، ٢٨٥، والمغني في التوحيد والعدل ج٦ ص٢١٥، ٢٢٢، ٢٢٥، وشرح الأصول الخمسة ص٤٥٦، ٤٦٠.

قلنا: أنّى يستقيم ذلك؟ وقد علم أنهم يعصونه، ويُهلكون أنفسهم، ويُهلكون أولياءه وأنبياءه، ويُشقَوْن شقاوة لا يسعدون بعدها[1] أبداً.

ولو علم سيّد عن وحي أو إخبار نبي، أنه لو أمدّ عبده بالمال لطغى وأبِق[(1)]، وقطع الطريق، فأمده بالمال، زاعماً[2] أنه يُريد منه ابتناء القناطر والمقابر[3] والمساجد، وهو مع ذلك يقول: أعلم أنه لا يفعل ذلك قطعاً، فهذا السيّد مُفسد عبده، وليس مصلحاً[4] له باتفاق من أرباب الألباب.

فقد زاغت الفئتان، وضلت الفرقتان[(2)]، واعترضت إحداهما على القواعد الشرعية، وزاحمت الأخرى أحكام الربوبية.

واقتصد المُوفَّقون[(3)] فقالوا: أراد[5] الله تعالى من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون، فالله[6] لم يسلبهم قُدَرَهم، ولم يمنعهم مراشدهم، فقرّت الشريعة في نصابها، وجرت العقيدة في أحكام[7] الإلهية على صوابها.

فإن قيل: كيف يريد الحكيم السّفَه؟ فقد سبق في ذلك قدرٌ كافٍ شافٍ[8] لصدر كل ذي لُبٍّ، وأوضحنا أن الأفعال متساوية في حق من لا ينتفع ولا يتضرر[9]، ولكن إذا أخبر أنه مُكلِّف مُطالِبٌ عبادَهُ، مُزيحٌ عِلَلهم[10]، فقوله الحق، وكلامه الصدق.

وأقرب أمر يُعارضون به: أن الحكيم منّا إذ رأى جواريه وعبيده يموج[11] بعضهم في بعض، وهم على مخازيهم[12] بِمَرْأى منه

---

(1) في ط: بها.
(2) في أ: زاعم، والمثبت من ط.
(3) المقابر: ليست في ط.
(4) في أ: مصالحاً، والمثبت من ط.
(5) في أ: مراد.
(6) في ط: ولكن.
(7) في ط: الأحكام.
(8) شاف: ليست في ط.
(9) في أ: يتصرف، والمثبت من ط.
(10) في أ: عليهم، وفي ط: علله، وما أثبته اجتهاداً.
(11) في أ: يمرج، وما أثبته من ط.
(12) في ط: محارمهم.

---

(١) أبق: هرب من سيده من دون خوف أو كدّ عمل. اللسان ج١٠ ص٣ (مادة أبق).
(٢) هما الجبرية والمعتزلة كما بيناه سابقاً.
(٣) قصد هنا الأشاعرة الذين ينتمي إليهم الجويني.

ومَسْمَع[1]، فلا يحسن تركهم على ما هم/ عليه، والرب[2] مطّلع على سوء أفعال العباد[3]، ويستدرجهم من حيث لا يعلمون(١). [١٤ب]

وقد أطَلْتُ أنفاسي قليلاً، ولكن ـ حرس الله مولانا ـ لو وجدت في اقتباس هذا العلم، من يسرد لي هذا الفصل، لكان ـ وحقّ القائم على كل نفس بما كسبت ـ أحب إليّ من مُلْك الدنيا بحذافيرها طول أمدها، فهذا ركن واحد من أركان التوحيد.

الركن الثاني: من القول[4] في هذا، وهو مقتضب مما تقدم، قريب المأخذ[5] بعد الإحاطة بما سبق، وذلك أنه يُشترط [في][6] توجيه التكليف على العبد، حضور عقله الذي يستمكن[7] به من فهم الخطاب. إذ لو لم يكن كذلك، لا يُتصوّر قصد امتثال الأمر قبل[8] فهمه، والعلم بالآمر تعالى، ولكان[9] ذلك تكليف ما لا يُطاق، وهو مستحيل(٢).

وتقريب القول فيه: إنّ من ضرورة توجيه الأمر على المخاطب تكليفه فهم الخطاب، وتكليف من يستحيل أن يفهم [الأمر][10] محال، وهو بمثابة تكليف البهائم والجمادات، ولا معنى لبسط الكلام في الجليات(٣).

وأما البلوغ، فهو مشروط مع العقل في استمرار التكليف، ولكن مُدْرِك

---

(1) في أ: ومستمع، وما أثبته من ط.
(2) في ط: والرب سبحانه.
(3) في ط: أفعالهم.
(4) في ط: هذا لقول.
(5) في أ: كتبت المأخذ.
(6) الزيادة من ط.
(7) في ط: يتمكن.
(8) في ط: دون.
(9) في ط: والعلم بالأمر وإلّا كان.
(10) الزيادة من ط.

---

(١) ينقل الجويني هنا ما أورده الأشعري في كتابه اللمع ص١٠٧.
(٢) انظر موقف الأشاعرة من التكليف بما لا يطاق ص١٨٧ هامش رقم ٣، وانظر أيضاً الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج١ ص١٧٩.
(٣) اتفقت الأشاعرة على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة.
انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج١ ص١٩٩.

شرطه الشرع، ولو رددنا[ه][1] إلى العقل، لم يستحل في مقتضاه، تكليف العاقل [المُميِّز][2] من الصبيان.

الركن الثالث: أن[3] يكون المأمور به مُمكناً [في نفسه][4] وجوداً ووقوعاً، فلا يجوز ورود التكليف بجمع الضِّدين، والكَوْن في مكانين في وقت واحد.

ويستحيل ورود الأمر بالكفر[5] بالله تبارك[6] وتعالى، لأن من ضرورة[7] الأمر، فهم المأمور الأمر وعلمه بالأمر[8]. وكيف يتصور مع العلم بالله ذي الأمر، الجهل به! فهو من قبيل جمع[9] الضِّدين.

فقد خرجت هذه الأركان الثلاثة على أصل واحد هو[10] قاعدة العقيدة، وهو[11] أن العبد مطالب بالجائز دون المستحيل، فإنه مطالب بفعل أو[12] إضراب عن فعل، وكلاهما جائزان. وكما[13] لا يجري على العبد من تقدير بارئه إلّا ما يجوز، فكذلك لا يطالبه إلا بما يجوز(١).

[١٥أ] **الركن الرابع**: يتعلق بالثواب والعقاب:/

ذهبت طوائف من أهل الزَّيْغ والضَّلال: إلى أن العبد إذا أطاع ربه، وجب على الله تبارك وتعالى أن يثيبه وجوب الحكمة(٢). وإن عصاه اضطربوا

---

(1) الزيادة من ط.
(2) الزيادة من ط.
(3) في ط: منه أن.
(4) الزيادة من ط.
(5) في أ: والكفر، والمثبت من ط.
(6) تبارك: ليست في ط.
(7) في ط: إصدار.
(8) بالأمر: ليست في ط.
(9) في ط: تكليف جمع.
(10) في ط: وهو.
(11) في ط: فهو.
(12) في ط: و.
(13) في ط: فكما.

---

(١) ترى الأشاعرة أن من شرط المأمور معرفته بتوجه أمر الآمر عليه، ولا يعرف توجه أمر الآمر عليه إلّا من عرف الله، ولا يصح منه الجمع بين معرفة الله وتوحيده وبين اعتقاده الكفر به، فلم يصح ذلك للتناقض والاستحالة. كذلك ترى الأشاعرة أن التكليف مستفاد بالشرع دون العقل، وإن كان العقل دالاً على جواز ورود الشرع.

(٢) هذه من المسائل التي قالت بها المعتزلة مما أدى إلى التشنيع بهم من قبل أهل السنّة.

في حكم الإله[١]:

فقال قائلون: يجب على الله تعالى أن يعاقبه، ولا يجوز أن يعفو[1] عنه ما لم يتب، فإن تاب وجب عليه قبول توبته[٢].

وذهب آخرون: إلى أن العفو مَمنوع[2] في العقل، والثواب واجب على الله ـ تبارك[3] وتعالى عن قولهم علواً كثيراً ـ في هذيان طويل[٣].

وصار أهل الحق قاطبة: إلى أنه لا يجب على الله شيء، فإن أثاب وأنعم فبفضله، وإن عاقب فبعدله[٤].

---

(1) في أ: يعف، والمثبت من ط. (2) في أ: مسوغ، والمثبت من ط.

(3) تبارك: ليست في ط.

= فقهاء ومحدثين ومتكلمين، ومن القضايا التي اعتقدت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى، وجوب خلقه الخلق لأن خلقهم فيه نفع لهم وصلاح، ووجوب تكليف العباد، لأن التكليف هو السبيل إلى معرفة الله، ووجوب العوض على الآلام في الدنيا للأطفال والمجانين والحيوانات، ووجوب إزاحة علل العباد من كل وجه حتى يتمكنوا من القيام بما وكَّلهم به، ووجوب اللطف.

انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين ص٢٥٢، ٢٥٣، ٢٦٢، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٧٢، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤٠٥، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٢٠، ٥٠٣، ٥٠٨ ـ ٥٠٩، ٦٢١، والمجموع في المحيط ج١ ص٣٦٠.

(١) انظر هذا الاضطراب عند مدرستي الاعتزال البصرية والبغدادية في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمذاني ص٦٤٤ ـ ٦٤٧، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٧٤ ـ ٢٧٦.

(٢) إلى ذلك ذهبت مدرسة الاعتزال البصرية. انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٤٧، ٦٦٦، ٦٦٧.

(٣) هذا القول هو من تقريرات معتزلة بغداد، إذ ذهبوا إلى القول: إن العقاب لطف من جهة الله تعالى، واللطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ وجوه، ولن يكون كذلك إلّا والعقاب واجب على الله تعالى.

انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمذاني ص٦٤٤، ٦٤٦.

(٤) قررت الأشاعرة أن الثواب من الله تعالى ابتداء فضل غير مستحق للمؤمن عليه بعمله، بل حمل المؤمن بالطاعة له ابتداء فضل منه وتوفيق له... [وأن] العقاب ابتداء عدل =

والدليل القاطع في تحقيق ما ارتضاه أهل الحق: أن الوجوب إنما يتحقق في[1] حق من لو فرض منه ترك الواجب لاستحق الذم واللائمة، ولو[2] لِيم أو عُوقب لناله ضرر، والرب تبارك وتعالى[3] يتقدس عن قبول الضر[4] والنفع، ولا[5] يتحقق تفاوت الأفعال في حكمه كما سبق[(١)].

ومما يقطع مادة كلامهم[6]، أن العبادات التي يُقيمها[7] العبد لا تفي بالنعم التي تتوفر[8] عليه من ربه ناجزة[9]، وهي تقع شكراً لِأَنْعُم الله تبارك وتعالى، بل لا تفي بأقلها. فإذا وقعت شكراً عِوَضاً عما تعجّل من نعم الله، فكيف يستمر في حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عِوَضاً عن نعيم يُوَفّاه[10] العبد[(٢)]!

ثم قالوا: ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها، فإنه عِوَضُ أعمال[11] العبد، وليس للمُعَوَّض عِوَض.

---

(1) في أ: من، والمثبت من ط.
(2) في ط: وإن.
(3) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(4) في ط: الضرر.
(5) في ط: فلا.
(6) في ط: وما يقطع بتأكده عند الفهم.
(7) في ط: يقيسها.
(8) في ط: تنوب.
(9) في: ناجزاً.
(10) في ط: استوفاه.
(11) في ط: لأعمال.

= من الله تعالى لم يوجبه سبب متقدم من كفر ومعصية، بل كان كفر الكافر بخذلانه وحرمانه وإضلاله، وإنه لو عفا عن الكفار جميعاً وأدخلهم الجنة كان ذلك لائقاً برحمته غير منكر في حكمته، ولكنا إنما قطعنا بعذابهم على طريق التأبيد للخبر المجمع على عمومه. انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٣.

(١) كرر الجويني هنا ما ذكره في الإرشاد ص٢٧١، ٢٧٢.

(٢) يدلل الجويني هنا على صحة ما قررته الأشاعرة من أن الإيمان والكفر أمارتان للثواب والعقاب المتعلقين على الأكساب، خيرها وشرها وإيمانها وكفرها مما تعلق بها خيراً لا عقلاً. وإجمالاً ذهب أهل السنّة إلى ذلك، وقرروا أن الأعمال أعلام الثواب والعقاب، وينسب هذا القول إلى الشافعي وتمسك به الأشعري والخطابي والبيهقي.
انظر مجرد المقالات لابن فورك ص٩٩، ومعالم السنن للخطابي ج٤ ص٩٤، وإثبات القدر للبيهقي ص٤٩٥، وانظر تفصيل ذلك في الإرشاد للجويني ص٣٨١، وانظر رد المعتزلة على ذلك في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٦٣٨ ـ ٦٤٢.

فمن أضل سبيلاً ممن يوجب على الله تبارك وتعالى ثواب أعمال العبد[1]، وهي عِوَض ما يُنجز من النِّعم، ولم يُوجب على العبد شُكر الثَّواب عدا لِكونه عِوَضاً(١).

ثم من زعم أن العقل يدل على استحقاق العبد[2] بكفر ساعة، الخلود في دَرَكات النيران، فقد ادعى في مقتضى العقول محالاً، هيهات بَرِح الخَفَاء. يحكم الله ما يريد ويفعل ما يشاء.

فإن قيل: قد بنيتم الركن الأول على تقرير الشريعة قرارها واتباع مواردها، فالثواب[3] والعقاب في الشرائع/ والملل[4] ثابتان، وقد سمّاها الله تبارك وتعالى[5] جزاءً لأعمال[6] العباد. [١٤ب]

قلنا: لسنا نُنكرهما، ولكنهما ثبتا وَعْداً من الله، وَوَعْده صِدْق، وقوله حق، وهذا يُبيِّنهُ ضَرْبُ مثلٍ يوضح ما تقدم من الكلام، ويكشف هذا الإبهام فنقول:

إذا خدم العبد مولاه، لم يستحق عليه أن يُعْتقه، ويُخلّصه من أسْرِ الرِّق وذُلّ العبودية. بل المقدار[7] الذي تأسّس الشرع عليه، أن يكفيه مَؤُونته، ولا يكلّفه من العمل إلّا ما[8] يطيق. والثواب الخالد، خالص من النَّصَب والتَّعب؛ ووصول إلى الروح الأبدي، وهو زائد على الحرية المُزيلةِ للرِّق. فإذا كان العبد لا يستحق على مولاه ـ وهو [لا][9] يألو جهداً في خدمته آناء الليل [وأطراف][10] النهار ـ العتق، فكيف يستحق العبد على خالقه ومنشئه ورازقه

---

(1) في ط: العباد.
(2) في أ: العقد.
(3) في ط: والثواب.
(4) في أ: والملك، والمثبت من ط.
(5) في ط: الله تعالى.
(6) في أ: الأعمال، والمثبت من ط.
(7) في ط: القرار.
(8) في ط: العمل ما لا يطيق.
(9) الزيادة من ط.
(10) الزيادة من ط.

---

(١) لم يأت الجويني هنا بجديد في رده على المعتزلة، إذ كرر ما سبق أن ذكره في الإرشاد ص٢٩٤.

بعبادته[1] الخلاص السرمدي[(1)]!.

نعم، لو قال السّيد لعبده: إن فعلت كذا وكذا[2] فأنت حر، فإذا حقّق العبد ما ذكره سيّده عُتِق بقول سيده، لا بحكم استحقاقِ اقتضاء عمله. فكذلك الثواب، ثابت قطعاً بوعد الله تعالى[3]، والعقاب ثابت بوعيده[4]. وهذا معنى قول السُّعداء فيما أخبر الله تبارك وتعالى عنهم: ﴿وَقَالُوا[5] ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ﴾[(2)]. فهذا[6] مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب.

وأنا الآن، أبدي سراً من أسرار التوحيد؛ لو قوبل بكل ما يدخل في مقدور البشر ميسوره[7]، لما كان كَفاءً له[8] فأقول:

ذهب الصّائرون إلى أنّ العبد يستحق على الرب تبارك وتعالى[9] جزاء عمله، إلى أن سبيل دَرْك الوجوب على العبد، أن يَنْظُر بعقله، فيخطر له أنه يُؤمن[10] أن له ربّاً خلقه وبَرأهُ، وأسبغ عليه نِعَمه، وهو إن شكره[11] استحق الثواب، وإن أبىٰ واستكبر وكفر، استحق العقاب.

---

(1) في أ: عباداته، وما أثبته من ط.
(2) في أ: كذى وكذى.
(3) تعالى: ليست في ط.
(4) في ط: بوعيده ثابت.
(5) في ط: إذ قالوا.
(6) في ط: وهذا.
(7) في ط: ميسوراً.
(8) في ط: له كفاء.
(9) في ط: الرب تعالى.
(10) أنه يؤمن: ليست في ط، وفي أ: يأمن.
(11) في ط: شكر.

---

(١) ذكر الجويني هذا المثل نفسه في الإرشاد ص٣٨٢، وهو وارد في أغلب كتب الأشاعرة، والجويني لم يخرج فيما قرره هنا عن ما ذكره أعلام الأشاعرة السابقون له، فالثواب عندهم ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى، والعقاب لا يجب أيضاً، والواقع منه هو عدل من الله، وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق.
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٣، والإرشاد للجويني ص٣٨٦، والغنية للمتولي ص١٦٨.
(٢) سورة الزمر، الآية ٧٤.

وإذا[1] تعارض الخاطران وتقابلا، استحثه العقل على سلوك مَسْلك[2] النّجاة والتوقّي من الهلكات.

وقال[3] أهل الحق: يجب امتثال أوامره/ تبارك وتعالى إذا وردت[4]، ولا[5] تُرشد العقول إلى دَرْك واجب على العبد. [١٦أ]

وقالوا في معارضة هؤلاء[6]: لإن كان يخطر للعبد ما ذكرتموه، فقد يُعارضه مَسْلَك آخر هو[7] لباب العقل [حقاً][8]، وهو أن يجري في نفسه، ومجاري حَدْسه، أنه عبد مربوب[9]، وربّه لا ينفعه عمل، ولا يضره فعل، ولا تزيده طاعة، ولا تنقصه معصية[10]. وهو إن أكبّ على الشكر والطاعة، أنهك[11] بدن نفسه[12] وأكداه، وقطعه عن ملاذه، ثم لا ينفع ربه به[13]، بل يكون متصرفاً في نفسه بما[14] ينقصها، وهو مُلْك من[15] خلقه، وربما يتعرض بتصرفه في نفسه من غير إذن المالك لعقاب المالك، فهذا[16] يتضمن أن يتوقف في العمل. وهذا قاطع من كلام الأئمة[١].

ثم انتهى القول بسلف الأصحاب: إلى أنّ أمر الله تبارك وتعالى يجب امتثاله إذا ورد لعينه[17]، فإنه تبارك وتعالى بعزته وإلٰهيته[18]، يستحق أن يُمْتثل

(1) في ط: فإذا.
(2) في ط: سبيل.
(3) في أ: فقال.
(4) في ط: يجب الإمساك عن القول بوجوب شيء على العباد إلى ورود أوامره تعالى والعلم بأنها وردت.
(5) في ط: فلا.
(6) كتب بالأصل: هاولاي.
(7) في ط: وهو.
(8) الزيادة من ط.
(9) في أ: مربوت، والمثبت من ط.
(10) من قوله: غرر به... معصية، ليست في ط.
(11) في أ: وأنهك.
(12) في ط: بدنه.
(13) به: ليست في ط.
(14) في أ: ما، والمثبت من ط.
(15) في أ: من ذلك، والمثبت من ط.
(16) في ط: فهو.
(17) في ط: بعينه.
(18) في ط: فإنه تعالى لعزته وإلهيته.

(١) انظر أيضاً مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٣.

أمره. وهذا موقف يجب على العاقل أن يتأنّى فيه، إن كانت همّته تحمله على توقّي التقليد، والترقي إلى ثلج اليقين(١).

وأنا[1] أقول: لولا ورود الشرع بالوعيد على من ترك[2] ما أمر به، لما فهم العبد وجوباً عليه، ولا طائل تحت قول من يقول: إن الله [تعالى][3] مطاع الأمر لإلهيته، وهو من الكلمات التي يُرسلها من لا يغوص على مَغَاصات[4] الحقائق وأمثالها، ولا يصبر على سَبْر العقول.

نعم إذا استشعر العبد وعيداً، حمله عقله على معرفة وجوب ما لو تركه لأوفي على ما لا طاقة له به. ومن أسرار[5] العبودية ـ وهو معقود الفصل ومقصوده ـ أنه كما[6] يستحيل على الله تبارك وتعالى الأغراض، والضّر والنّفع، والحظوظ، وتفاوت الأفعال، يستحيل خروج العبد[7] عن طلب الحظوظ [في][8] مسالك[9] التكليف(٢).

فلو لم يثبت حظ[10] العبد في تنكّب العقاب، لما تقرر في حقه

(1) في أ: فأنا، وما أثبته من ط.
(2) في ط: لما.
(3) الزيادة من ط.
(4) في أ: معاوضات.
(5) في أ: أسر أن، والمثبت من ط.
(6) في أ: كلما، والمثبت من ط.
(7) في ط: يستحيل على العبد الخروج.
(8) الزيادة من ط.
(9) في أ: ومسالك.
(10) في أ: خطأ، والمثبت من ط.

(١) وفي حديث عمر: حتى أتاه الثَّلَجَ واليقين، والثَّلَجَ: اطمئنان القلب. انظر الموطأ ج٢ ص٢٣٧.
(٢) اتفقت الأشاعرة على أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من خير وشر وجواهر وأعراض لا لعلة ولا لغرض يتوقف عليها الخلق، وحجتهم في ذلك أن العلة أو الغرض بمثابة خواطر ودواع، وهي تجوز على ذوي الحاجة الذين يصح منهم اجتلاب المنافع ودفع المضار، وهذا لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور، وهو منتف عن القدير تعالى، والأشعرية في ذلك خالفت بعض جمهور الفقهاء والمعتزلة قاطبة.
انظر التمهيد للباقلاني ص٥٠، ٥١، والشامل للجويني ص٦١٩، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٣٩٧، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي ص٢٩٦، وغاية المرام للآمدي ص٢٢٤.

[١٦ب] الواجب، وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقاً، فإن وجوده متعال/ عن أن يحظى به ذو[1] حظ. والمخلوق تداوره[2] على الحظوظ والأغراض التي يجمعها[3] دفع الضر وجلب النفع، والمحبة من الله تبارك وتعالى غير محمولة على حقيقتها[4] ظاهراً، فإنه متقدس عن الميل[5] والتحيز والرقة[6] والتوقان. فمحبة[7] الله تبارك وتعالى[8] لعبده إرادته الإنعام عليه، ومحبة العبد لربه، استقامته في طاعته، وهو متقدس بعزّ جلاله[9] عن أن يناله حظ أو ينال حظاً.

والرؤية غاية آمال[10] أهل السنّة، وأنا أقول فيها: إن الله تبارك وتعالى يقرن بها فناً من الروح لا يوازيه روح، وهو مناط الآمال، وإلّا فالرؤية في عينها لا يجوز أن تكون مأمولة، وكان يجوز في قدرته، أن يقرن بها منتهى عقوبة الكفار حتى يحذرها[11] المؤمنون[12] كما يرجونها الآن.

ولن[13] يجد المرء ـ حرس الله مولانا ـ حلاوة الإيمان حتى يحيط بما ذكرته علماً، ولولا ثقتي بأن مولانا ـ [حرس الله مدته][14] بتوفيق الله ـ يبتدر برأيه الثاقب هذه الحقائق، لما بَثَثْتُ إليه أسرار هذه الأبواب التي لم أضمنها شيئاً من التصانيف.

فإن قيل: فإذا عقلتم[15] دَرْك الوجوب باستشعار العقاب، فقد ساويتم القدرية في عقدهم.

قلنا: هيهات! بيننا وبينهم ما بين الثريا والثرى، فإنهم زعموا أن العقول

---

(1) في أ: ذوا، والمثبت من ط.
(2) في ط: توادده.
(3) في ط: يحملها على غير حقيقتها ظاهرها.
(4) في ط: على غير حقيقتها.
(5) في أ: المثل.
(6) والرقة: ليست في ط.
(7) في ط: ومحبة.
(8) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(9) بعز جلاله: ليست في ط.
(10) في أ: مآل، والمثبت من ط.
(11) في ط: يحذروها.
(12) المؤمنون، ليست في ط.
(13) في أ: فإن، والمثبت من ط.
(14) الزيادة من ط.
(15) في أ: علقتم، والمثبت من ط.

توجب على الرب الثواب والعقاب، وإنهم ينفرون بدرك الواجبات بعقولهم[١].

ونحن قلنا: لا يجب على الله تبارك وتعالى[1] شيء، ولا يُدْرَك بالعقل وجوب عليه، ولكن إذا أراد الرب [تعالى][2] إلزام عبيده شيئاً، أمرهم وتوعدهم على ترك المأمور، فتستحثهم عقولهم على اجتناب المحذور[3]، فإن وعد الله حق، ووعيده صدق.

وقد تتبعت العلوم العقلية في كل فن جهدي، فما وجدت طائفة من ذوي العقول[4]، حائدين بالكلية عن مسلك جلي من مسالك العقول، ولكنهم يبتدرون القاعدة، ثم قد[5] يزلون عن[6] التفاصيل. وهذا كما أن افتقار المتغيرات إلى مدبر، لمّا كان من جليات[7] العقول/ لم ينكره أحد، ولكنهم [١١٧أ] اختلفوا في صفة المدبر، فسمّاه بعض العقلاء الطبع[٢]، وبعضهم العقل الكلي[٣]، إلى خبط لا أشْغِل به قريحة مولانا.

---

(1) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(2) الزيادة من ط.
(3) في ط: المحظور.
(4) في ط: الألباب.
(5) في أ: قال، والمثبت من ط.
(6) في ط: في.
(7) في أ: كليات، وما أثبته من ط.

---

(١) انظر المغني للقاضي عبد الجبار ج١٥ ص١١٦، وشرح الأصول الخمسة ص٥٦٤، ٥٦٥، وفيه: «إن ما تأتي به الرسل لا يكون إلّا لتفصيل ما تقرر جملته في العقل، فوجوب المصلحة وقبح المفسدة مقرر في العقل، لكنه إذا أشكل علينا عقلاً تمييز المصلحة من المفسدة، فاللجوء إلى التقريرات الشرعية التي جاء بها الرسل تعرفنا حال هذه الأفعال، فالرسل قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا وتفصيل ما قد تقرر فيها.

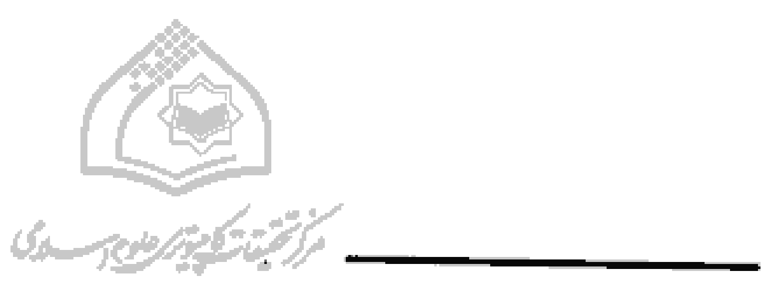
(٢) رفضت الأشاعرة أقوال الطبائعيين الذين يقولون بأثر الموجودات الطبيعية بعضها في بعض، أو قدم الطبائع الأربع، وأن صانع العالم طبيعة من الطبائع، إذ إن الجواهر المتجانسة المتماثلة لو كانت مؤثرة فاعلة، لوجب أن يكون تأثير كل الأجسام واحداً وهو أمر مرفوض بالمشاهدة، والأعراض التي لا تبقى ولا تنتقل يستحيل أن تكون هي المؤثرة.
انظر التمهيد ص٥٢، والشامل للجويني ص٢٣٨.

(٣) هو ما ذهب إليه الفلاسفة، فالعقل الكلي إمّا أن يكون محايث للطبيعة، ومنظم =

ثم استبد[1] الموفقون لمنهج[2] الحق، ومن طال نظره في العقليات، تبين له أن مثار خلاف العقلاء، آيل إلى التفاصيل دون الأصول، والغرض من هذا التبيين[3] أن النفوس مجبولة على طلب المحبوب، وتوقي المحذور.

ومصير القدرية إلى ذلك غير مستنكر أصلاً، ولكنهم[4] لم يُحسنوا تفصيله فزلّوا، ونحن جمعنا بين اعتباره، وبين تنزيه الرب سبحانه[5] عن النفع والضر[6]، كما جرى في مَعرضٍ هو أوضح من فلق الصبح لفاهمه.

وإذا نجز القول في أحكام الربوبية وصفات العبودية، واستبان أن مُدْرك التكاليف[7] موقوف على ورود الشرائع، فقد حان الآن أن نوضح أن مدرك الشرائع التلقي من الرسل والأنبياء عليهم السلام[8]، وهو الباب الثالث من أبواب العقيدة والله الموفق للصواب[9].



(1) في ط: رشد.
(2) في ط: إلى منهج.
(3) في أ: التشبيه، وما أثبته من ط.
(4) في ط: ولكن.
(5) في ط: تعالى.
(6) في ط: والرفع.
(7) في ط: التكليف.
(8) عليهم السلام: ليست في ط.
(9) والله الموفق للصواب: ليست في ط.

= لظواهرها والقوانين التي تحكم هذه الظواهر كما قال هيراقليطس، أو أنه مفارق لها وهو الذي يبث النظام في الطبيعة التي هي في ذاتها فوضى واضطراب. لذا فإن العقل الكلي هو مصدر النظام في هذا الكون، وأنه العلة لجميع الأشياء، كما قال أنكساجوراس وأرسطو وأفلاطون. انظر تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان ج١ ص٨٥، ٩١.



باب
النُّبوّات

قد أنكرت طائفة النبوات[1] يُعرفون بالبراهمة(١)، واعترفوا بالصانع، ونحن نشير إلى مسالكهم التي يُموّهون بها، ونجيب [عنها][2] على الإيجاز بأوضح الوجوه.

فمما ذكروه، أن الأنبياء عليهم السلام[3]، إن جاؤوا بما يخالف العقول فهم مردودون، وإن جاؤوا بما يوافقها، ففي العقول مقنع، وابتعاثهم عبث(٢).

قلنا: إنهم جاؤوا بما لا تنكره العقول ولا تهتدي [إليه][4]، فإن مَناط الشرائع الوعد والوعيد، وبهما تتعلق الأحكام، والعقول لا تدركهما، ولئن تَشَوّفت[5]

---

(1) في أ: طائفة النبوات يعرفون بالبراهمة.
(2) الزيادة من ط.
(3) عليهم السلام: ليست في ط.
(4) الزيادة من ط.
(5) في ط: تساوقت.

---

(١) البراهمة: يُنسب البراهمة إلى أحد الرجال الهنود يقال له «براهم» الذي دعا إلى إله مجرد أعلى وهو الخالق لهذا الكون، لكنهم أنكروا النبوات ونفوا البعث، والبراهمة فرق عدة، منهم البددة الذين زعموا بوجود «البد» المنزه عن كل نقيصة، وفرقة الفكرة والوهم الذين يعظمون الفكر المتوسط بين المحسوس والمعقول، ويعتقدون بأثرهما في تصريف الأجسام والنفوس، وكل ذلك ينشأ من أحكام ناتجة عن خصائص الكواكب دون طبائعها، ومنهم التناسخية الذين يؤمنون بتناسخ الأحياء قاطبة المرتبط بتناسخ الأدوار والأكوار.
انظر الملل والنحل للشهرستاني ص٥٠٧ ـ ٥١١، والمحصل للرازي ص٣٠٨، والفصل لابن حزم ج١ ص٦٩، والتمهيد للباقلاني ص٩٦، والإرشاد للجويني ص٣٠٢، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤١٧.

(٢) انظر هذه الشبهة أيضاً في الإرشاد للمؤلف ص٣٠٣، والتمهيد للباقلاني ص٩٨.

العقول إلى كليات المصالح لم[1] تقف على تفاصيلها، والشرائع توضحها.

ثم لا امتناع في حمل مجيئهم على ما يوضحه العقل[2]، فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكّرين بها، ومن تكلم بقضايا العقول لم يَعْدُ كلامه لغواً، وإن كانت العقول مرشدة إلى ما/ تكلّم به. وفي بعض ما فطره الله [١٧ب] تبارك وتعالى مقنع في الدلالة على الصانع، فلم[3] يكن ما وراء[4] الكفاية من بدائع الصّنع عبثاً(١).

وممّا ذكروه، أنهم قالوا: وجدنا في شرائع الرسل أموراً أباحوها وأوجبوها، وهي مستقبحة عقلاً، وعدُّوا من ذلك ذبح البهائم غير المضرة، والتنكيس[5] في السجود، والسعي والهرولة، ورمي الجمار[6] من غير غرض(٢).

ونحن نذكر كلمات وجيزة، تحسم هذه المواد بالكلية، فنقول: معاشر البراهمة، إنكم بزعمكم معترفون بالصانع المختار، ثم بنيتم رَدّ النّبوات على تقبيح العقل وتحسينه، وكل ما[7] ادعيتم قُبْحه مأمور به[8]، فنحن نُريكم مثله من فعل الله تعالى.

---

(1) في ط: لكنها لم.
(2) في ط: توضحه العقول.
(3) في ط: ولم.
(4) في ط: يكن أول.
(5) في ط: والتمكين.
(6) في ط: الحجار.
(7) في أ: وكلما، والمثبت من ط.
(8) في ط: مأموراً.

---

(١) يظهر أن الجويني قد كرر ما ذكره في الإرشاد ص٣٠٣، وعلى كل حال فإن الجويني في ردّه على شبه البراهمة في الإرشاد والنظامية لم يأت بشيء جديد، وإنما كان عالة على ما أورده الباقلاني في التمهيد، ويمكن القول أيضاً إن ردود الباقلاني على البراهمة جاءت أغنى وأدق مما ذكره الجويني.
قارن التمهيد للباقلاني ص٩٦ ـ ١٢١، والإرشاد ص٣٠٢ ـ ٣٠٦، والمحصل للرازي ص٣٠٨، ٣١٢، والغنية للمتولي ص١٤٨، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤١٨، وأصول الدين للبغدادي ص١٥٥.
(٢) انظر هذه الشبهة أيضاً في التمهيد للباقلاني ص١٠٢، ١٠٦، الإرشاد للجويني ص٣٠٤، ٣٠٥، والغنية للمتولي ص١٤٩.

فأمّا[1] ذبح البهائم؛ فالله تبارك وتعالى[2] يُهلك البهائم بأسباب الهلاك من غير جريرة قارفوها، ويُحلُّ بهم من الآلام ما يشاء[3]، ولا معترض عليه، فما يَقْبحُ[4] منه فعله، لم يَقْبُح منه الأمر به(١).

وما[5] ذكروه من استقباح هيئة السّاجد فنقول: لو خَلَقَ الله عبداً على هيئة السّاجد، ثم لم يمكّنه من أطْمارٍ رثّة، فيستتر[6] بها، وتركه بادي السوأة، فلا يُقْبحُ ذلك[7] من فعله، وليَطّرد المُنْتهى إلى هذا الموضع[8]، أمثال ما نبّهنا عليه في جميع ما ذكروه(٢).

ثم إنهم بنوا أصلهم هذا على تفصيل[9] الأفعال في حق الإله سبحانه، وقد قررنا أن الأفعال إنّما تتفصل في حق من يتضرر وينتفع، تعالى الله عن ذلك وتقدس[10]. وإذا أشبعنا كلامنا وأنهيناه إلى حد الإقناع، ثم اعْتُرِض بشيء متعلّق به لم نُعِده، ثم نقول:

النبوة[11] تعريف الله تبارك وتعالى[12] عبداً من عباده أمره[13] بأن يُبلّغ

---

(1) في ط: أما.
(2) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(3) في ط: شاء.
(4) في ط: لا يقبح.
(5) في أ: ومما، والمثبت من ط.
(6) في ط: يستتر.
(7) ذلك: ليست في ط.
(8) الموضع: ليست في ط.
(9) في ط: تفاصيل.
(10) في ط: تعالى الله وتقدس عن ذلك.
(11) في ط: إن النبوة.
(12) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(13) في ط: أمراً.

---

(١) في الإرشاد ص٣٠٥ بعد أن استعرض الجويني الحكمة من ذلك قال: «فما كان حكمة من فعله لم يبعد كون الأمر به أيضاً حكمة». وانظر أيضاً رد الباقلاني على هذه الشبهة في التمهيد ص١٠٤، والغنية للمتولي ص١٤٩.

(٢) في الإرشاد للمؤلف ص٣٠٥: «الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعرّيه ويتركه كلحم على وضم والسوءة منه بادية، ولو عري واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سوأته لكان ملوماً، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ وهو الذي يسلب العقول ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقي مضرته مع القدرة على أن يكمل عقولهم». وانظر أيضاً الغنية للمتولي ص١٤٩، والتمهيد للباقلاني ص١٠٦.

رسالته إلى عباده، وهذا ليس من المستحيلات[1].

وإذا[2] تقرر أن النُّبوات ليست من المستحيلات، فنذكر بعد ذلك فصلاً في دلالة[3] ثبوت النبوة ووقوعها وهي المعجزة، ونذكر شرائطها[4]، وفصلاً[5] في وجوه دلالة/ المعجزات على صدق الرسل، وفصلاً في إثبات[6] [١١٧أ] الكرامات، وفصلاً في إثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد ﷺ.



(1) في ط: مستحيلات العقول.
(2) في ط: فإذا.
(3) دلالة: ليست في ط.
(4) في ط: ووقوعها والمعجزة وشرائطها.
(5) في ط: فصل.
(6) في ط: وجه إثبات.

فصل

في المعجزات

سُمِّيت دلالات صدق الرسل[1] عليهم السّلام[2] معجزات توسعاً وتجوّزاً، فإن المُعْجز على الحقيقة: خَلْق العَجْز، ولكنها[3] سُمّيت بذلك، لأنه يظهر أنه من ليس نبياً، يعجز عن الإتيان بما يُظْهره الله عزّ وجلّ[4] على النبي(١). ثم المعجزة لها شرائط(٢)، نحن ذاكروها إن شاء الله عزّ وجلّ[5]:

منها: أن تكون فعلاً لله تبارك وتعالى[6] أو في معنى الفعل، ولا تكون المعجزة صفة قديمة من صفات الله تبارك وتعالى[7]، فإن صفاته الأزلية لا اختصاص لها ببعض الخلائق(٣).

---

(1) في ط: الأنبياء.
(2) عليهم السلام: ليست في ط.
(3) في ط: وإنما.
(4) عز وجل: ليست في ط.
(5) في ط: الله تعالى.
(6) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(7) في ط: الله تعالى.

---

(١) في مقالات الأشعري لابن فورك ص١٧٧: «إن المعجزات على وجوه، أحدها: أن يخص من تظهر عليه بقدر زائدة على ما جرت العادة بفعل مثلها لمن كان على مثل هيئته وبنيته وحاله.. فإذا ظهرت هذه الأفعال على من يدّعي الرسالة عند دعواها، وتحدى بها وتعذّر على من يتحداه به، قيل لمن يتعذر فعل ذلك عليه إنه عاجز عنه، وإن ذلك لفعل معجز».
وانظر أيضاً في معنى المعجزة: أصول الدين للبغدادي ص١٧٠، والإرشاد للمؤلف ص٣٠٧، والغنية للمتولي ص١٤٩، والمحصل للرازي ص٣٠١.

(٢) انظر هذه الشروط أيضاً في أصول الدين للبغدادي ص١٧١، والإرشاد للجويني ص٣٠٨ ـ ٣١٥، والغنية للمتولي ص١٥٠ ـ ١٥٢.

(٣) في الإرشاد ص٣٠٨ «فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض».

والمعجزة حقها أن تكون مختصة بمن[1] يدّعي النبوة، فإذا قال مدّعيها: معجزتي[2] في علم الله سبحانه[3] أو قدرة الله[4]، كان محالاً، فإنه لا يُخصّص علم الله سبحانه صادقاً عن كاذب.

وإذا كانت المعجزة فعلاً لله تعالى مع الشرائط التي سنشرحها، أمكن أن يقال: قصد الله [تعالى][5] بإظهارها تصديق من ظهرت على يديه[6].

وأما قولنا: أو في معنى الفعل، فالمراد به؛ أن مدّعي النبوة لو[7] قال: معجزتي[8] أن الربّ تبارك وتعالى[9] يمنع الخلائق في هذا اليوم عن القيام، فهذا ليس فعلاً محققاً، ولكنه في معنى الفعل، لأنه حُكم حدّده الله تبارك وتعالى[10] لتصديق النبي[11](١).

ومنها: أن يكون خارقاً للعادة، فإنه إذا كان معتاداً يصدر من الصّادق والكاذب، لم يتضمن[12] اختصاصه بالنبي وتميّزه[13] عن غيره [به][14]، ووضوح ذلك يغني عن الإطناب فيه(٢).

فإن قيل: كيف يتحقق خرق العادة[15] مع العلم باختصاص آحاد الناس

---

(1) في أ: ثم، والمثبت من ط. (2) في ط: معجزة في.
(3) في ط: الله تعالى. (4) في ط: قدرته.
(5) الزيادة من ط. (6) في أ: عليه.
(7) في ط: إذا. (8) معجزتي: ليست في ط.
(9)(10) في ط: الرب تعالى.
(11) في أ: تصديق نبيه محمد ﷺ، وما أثبته من ط.
(12) في أ: يتغير، وما أثبته من ط. (13) في أ: وتمييزه والمثبت من ط.
(14) الزيادة من ط. (15) في ط: المعتاد.

---

(١) في الإرشاد ص٣٠٩: «ولو ادعى نبي النبوءة وقال: آيتي أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة وليست هي فعلاً بل هي انتفاء فعل».

(٢) في الإرشاد ص٣٠٩: «إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر والصالح والطالح، ومدّعي النبوءة المحق بها، والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق».

ببدائع يستأثرون بها دون عامّة الخلق؟ فإذا ادعى مدّعي النبوة، وأتى بشيء [بديع](1)، لم نأمن من(2) أن يكون قد استأثر بعلمٍ خفي، وتذرع به إلى إظهار ما اختص به دون الناس، وربما كان عُثِر على جِسم من الأجسام ذي خاصة غير معروفة ولا مألوفة، فليس للبدائع التي تُعزى إلى خواص الأدوية نهاية.

ولو أبدى مبدٍ(3) حجر المغناطيس في قطر لم يسمعوا به، لتخيلوا(4) جذبه للحديد(5) خارقاً للعادة، فكيف الأمان من هذا؟ وما الذي يميز المعجزات منه[1]؟

[١٨ب] قلنا: هذا تمويه(6) على الضَعَفَة، ولا يحتفل(7) بأمثاله ذوو البصائر/، وسبيل الجواب عنه، أن المعجزة تنقسم قسمين[2]:

أحدهما: [ما](8) يكون فعلاً بديعاً خارقاً للعادة.

والثاني: [ما](9) يكون منعاً من المعتاد.

فإن كان خارقاً، فشرطه أن يترقى عن مسالك الظنون، وينتهي إلى مَبْلغ تنحسم فيه التقديرات التي تضمنها السؤال، وبيان ذلك بالمثال[3]: إن من لم يتعد اختصاص أقوام بمزايا من العلوم ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ فليس يجوز

---

(1) الزيادة من ط.
(2) في ط: تأمن أن.
(3) في أ: مبدي، والمثبت من ط.
(4) في ط: يتخيلون.
(5) في ط: الحديد.
(6) في أ: تميزه، والمثبت من ط.
(7) في ط: ليحفل.
(8) الزيادة من ط.
(9) الزيادة من ط.

---

(١) هذا القول من شبه البراهمة الذين ادعوا أن هذا الأمر قد يكون خارقاً للعادة عند بعض الناس، أما العلماء الذين يطلعون على خواص الأجسام وتأثيراتها فقد يقفون على أسباب الظاهرة المدعى بها فلا تكون خارقة للعادة عندهم. انظر الإرشاد ص٣١١.

(٢) انظر ذلك بشيء من التفصيل في مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٧٦، ١٧٧، والإرشاد للجويني ص٣٠٧، والغنية للمتولي ص١٥١، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤١٧.

(٣) انظر ذلك في الإرشاد أيضاً ص٢١٢.

أن تجري[1] كل بديعة خارقة للعادة عن خواص الجواهر، ولا ينتهي الأمر في ذلك[2] إلى تجويز كل ما يذكر له.

ومن انتهى إلى ذلك فقد خلع ربقة العقل من عنقه، وكابر البداهة[3]، وجحد ضرورات العقول.

ولو[4] شَكَّ شَاكٌّ، في أن انقلاب عصاً ثعباناً[5]، ليس مما يُتَوصل إليه بخاصّية جوهر، ودَرْك مزية[6] في خفايا العلوم، فهو مصاب في عقله.

وكذلك من قَدّر ما كان يجري على عيسى صلوات الله عليه وسلامه[7] من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، إلى غيرها من آياته، من فن الحِيَل التي يَتوصَّل إليها المستأثرون[8] بدقائق العلوم، فهو مختلٌ معتوه. فما كان من المعجزات خوارق، فإنها تتميز تميّزاً قطعياً عن مراتب الصنائع البديعة، والأمور التي يختص بها خواص الناس. وهذا معنى خرق العادة في شرائط المعجزة[(١)].

والذي يوضح الحق في ذلك: إن من أظهر شيئاً يختص به الخواص، وتحدى[9] به الخلائق، ودعا بها[10] إلى نفسه، فإن الدواعي تتوفر على محاولة معارضته، والتسبب إلى الإتيان بمثل ما أتى به، وسيعارض من هذا وصفه على القرب.

وإن كان ما أتى به مدّعي النبوة، مما[11] يتوقع فيه مثل ذلك، لم تثبت نبوته[12] مع اعتراض الشكوك. هذا في أحد القسمين، وهو ما يكون خارقاً

---

(1) في أ: يجري.
(2) في ط: الأمر به قط.
(3) في أ: البداية.
(4) في ط: فلو.
(5) في ط: العصاحيّة.
(6) في ط: مزيد.
(7) في ط: عيسى عليه السلام.
(8) المستأثرون: ليست في ط.
(9) في أ: ويتحدى.
(10) بها: ليست في ط.
(11) في ط: منها.
(12) في أ: نبوة، والمثبت من ط.

---

(١) يكرر الجويني هنا ما ذكره في الإرشاد ص٢١٢، وهو في ذلك لا يضيف شيئاً جديداً عما ذكره الباقلاني في التمهيد ص١٢٢ ـ ١٢٤.

للعادة بديعاً في نفسه(١).

وأما ما كان[1] منعاً من المعتاد، مثل أن يقول مدّعي النبوة: آيتي أن يمتنع اليوم على[2] العالمين القيام.

فما كان كذلك، استحال أن يتوهم العاقل [ذلك][3] من مزية علمية خفية ودَرْك خاصية. وهذا مستبين لا حاجة فيه إلى فضل تقرير. فهذا مقدار غرضنا في الشرط الثاني من شرائط المعجزات(٢).

والشرط[4] الثالث: أن تعجز الخلائق[5] عن معارضته، والإتيان بمثل ما أتى به، ولو[6] عارضه معارض، لبطل ما ادعاه من اختصاص[7] بانخراق العادة له(٣).

[١٨أ] والشرط[8] الرابع: أن يدّعي النبوة، ثم[9] يُظْهر المعجزة مع/ دعواه لها، وتحديه الخلائق بها، فتقع على حسب إيثاره في وقت اختياره مطابقة لدعواه. وهذا سر[10] دلالتها على صدقه(٤)، كما سيأتي مشروحاً إن شاء الله

---

(1) في ط: فأما ما يكون.
(2) في ط: عن.
(3) الزيادة من ط.
(4) والشرط: ليست في ط.
(5) في ط: يعجز الخلق.
(6) في ط: إذ لو.
(7) في ط: اختصاصه.
(8) والشرط: ليست في ط.
(9) في ط: من.
(10) في ط: ميز.

---

(١) انظر ذلك أيضاً في الإرشاد ص٢١٢.
(٢) في الإرشاد ص٣٠٩: «آيتي أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها، فذلك من الآيات الظاهرة، وليست هي فعلاً بل هي انتفاء فعل... والوجه عندي أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز، فرجع المعجز إلى الفعل، فإن قيل: إن القعود معتاد، والمعجز خارق للعادة، قلنا: القعود المستمر مع محاولة القيام في أقوام لا يعدون كثرة خارق للعادة، لهذا شريطة المعجزة».
(٣) في الإرشاد ص٣٠٩: «ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدّعي النبوة المحق بها والمفترى بدعواه، لما أفاده ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق».
(٤) في الإرشاد ص٣١٣: «أن يتحدى النبي بالمعجزة وتظهر وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة.

جلّ وعزّ[1] في الفصل المشتمل على ذكر وجه دلالة المعجز.

والشرط[2] الخامس: [أن][3] لا تظهر مُكَذِّبة له، وبيان ذلك بالمثال: إن مدّعي النبوة لو قال: آيتي [أن][4] الله يُنطق يدي هذه الآن[5]، فنطقت وقالت: اعلموا معاشر الأشهاد، إن صاحبي مفترٍ كذّاب، فقد[6] أنطقني الذي أنطق كل شيء لتكذيبه[7] فاجتنبوه. فهذه آية في تكذيبه(١).

ولو قال مدّعي النبوة: آيتي أن الله تعالى يحيي[8] هذا الميت، فأحياه الله[9] كما ادّعاه، ثم قام وله لسان ذلق، وشهد بتكذيب المدّعي. فالذي أراه - حرس الله مولانا وتولاه - أن هذا لا يقدح في الإعجاز، فإنه لم يتحدّ بنُطقه، وليس[10] نُطقه بعد أن أحياه[11] الله تبارك وتعالى[12] بدعاً خارقاً للعادة، وإنما[13] إعجازه في حياته، فإذا قام حيّاً، ابتعد أن يؤمن أو يكفر. وليس كذلك نُطق اليد في الصورة المتقدمة، فإن المعجزة عَيْن للنطق، وقد جرى مكذباً(٢).

---

(1) سيأتي مشروحاً إن شاء الله جل وعزّ، في ط: سنشرحه.

(2) والشرط: ليست في ط.

(3) الزيادة من ط.

(4) الزيادة من ط.

(5) الآن: ليست في ط.

(6) في ط: وقد.

(7) في ط: بتكذيبه.

(8) في ط: أن يحيي الله.

(9) الله: ليست في ط.

(10) في ط: إذ ليس.

(11) في ط: بعد إحياء.

(12) تبارك وتعالى: ليست في ط.

(13) في أ: ولما، والمثبت من ط.

---

(١) في الإرشاد ص٣١٥: «ومن وجوده تعلق المعجزة بالتصديق أن لا تظهر مكذبه للنبي، مثل أن يدّعي مدّعي النبوة فيقول: آية صدقي أن ينطق الله يدي، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر فاحذروه، فلا يكون ذلك آية».

(٢) في الإرشاد ص٣١٥: «ولو قال: آيتي أن يحيي الله هذا الميت فأحياه الله تعالى فقام وله لسان ذلق، فقال: صاحبكم هذا متخرص، وقد بعثني الله تعالى لأفضحه ثم خرّ صمتاً. فقد قال القاضي رضي الله عنه: هذه آية لا تدل، والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان خارقاً للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب، فأما الميت إذا حيّ وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة، وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إيّاي كتكذيب سائر الكفرة».

وهذا[1] تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات، وتتضح أغراضنا فيها بالفصل الذي يليها.



(1) في أ: فهو، والمثبت من ط.

فصل

في ذكر وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه

ليعلم المُوفَّق لِدَرْك هذه المعاني الشريفة، أن المعجزة لا تدل على الصّدق حسب دلالة الفعل على الفاعل، فإن الفعل بعينه يدل على فاعله، واختصاصه ببعض الوجوه الجائزة، يدل على إرادة التخصيص[1]، كما سبق[2] لتمهيد هذه السُّبل[3] في مفتتح العقيدة.

فلا يُتَصوّر فعل غير دال على الفاعل[4]، ولا يمتنع خارق للعادة[5] يظهره الله تعالى بُدْءاً من غير اتصال بدعوى مُدَّع، ثم لا يوصف بأنه يدل على تصديق. فوجه دلالة المعجزات[6] على صدق مدّعي النبوات[7]؛ نزولها مَنْزِلة التصديق بالقول. وذلك يتضح بصورة[8] نقدمها[9] ونوضح الغرض منها.

فنقول: إذا جلس ملك للناس، وتصدى لدخولهم عليه، وكان قد حَزَّ بهم أمر، وأظل عليهم مهم، فلما حضروا وأخذوا منازلهم ومراتبهم، قام قائم من خواص الملك وقال: معاشر الناس قد علمتم ما ألَمّ بكم، وتبينتم أن الملك لم يجر اعتياده بمخاطبتكم كفاحاً، وأنا رسوله إليكم في أمر يدرأ عنكم غائلة ما نزل بكم، وأنا في/ دعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع[10]. أيها[11] [١٩ب] الملك: إن كنت رسولك الصّادق في دعوى الرسالة فخالف عادتك، وقم واقعد، فقام الملك وقعد على حسب دعوى الرسول، نزل ذلك منزلة قوله:

---

(1) في ط: الإرادة بتخصيص.
(2) في ط: على ما بينا.
(3) لتمهيد هذه السبل: ليست في ط.
(4) في ط: فاعل.
(5) في ط: العادة.
(6) في أ: المعجزة، والمثبت من ط.
(7) في ط: النبوة.
(8) في أ: بصوة.
(9) في ط: تفرضها.
(10) في أ: ومستمع، والمثبت من ط.
(11) في ط: فيا أيها.

صدقت أنت رسولي. و[لو][1] لم يجر شيء من هذه المقدمات، فخالف الملك ما كان معتاداً منه[2]، وقام وقعد، لم يدل ذلك منه على تصديق، لأنه [لم][3] يقع موافقاً للدعوى متصلاً به[١].

ومغزى[4] هذا الفصل يرشد إلى وجه اشتراط تعلق المعجزة بالدعوى، ويبين أنها تدل من حيث تنزل[5] منزلة التصديق بالقول، فكذلك[6] إذا قال النبي: معاشر الأشهاد، عرفتم أن[7] إحياء الموتى، وقلب العصا [حية][8]، وفلق البحر، ليس مما يُنَال بحيلة أو يُتَوصل إليه بفطنة ووسيلة، وإنما هو من فعل الإله المستأثر بالقدرة الأزلية[9]، يا[10] رب: إن كنت صادقاً في دعوى النبوة فاقلب هذه العصا حية [وافلق البحر][11]، فانقلبت [وانفلق][12] كما أراد، كان ذلك قطعاً بمثابة قول الله تبارك وتعالى[13]: صدقت، أنت رسولي. وهذا يتصل مدركه بضرورات العقول[٢].

---

(1) الزيادة من ط.

(2) في ط: مخالف الملك عادته.

(3) الزيادة من ط.

(4) مغزى: ليست في ط.

(5) في ط: تنزلت.

(6) في ط: وكذلك.

(7) في أ: بأن.

(8) الزيادة من ط.

(9) في ط: الإلهية.

(10) في ط: فيا.

(11) الزيادة من ط.

(12) الزيادة من ط.

(13) في ط: الله تعالى.

---

(١) وهذا يتعلق بالشرط الثالث من شرائط شروط المعجزة، وهو أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يده.
وفي الإرشاد ص٣١٣: «فإن من ادعى أنه رسول الملك وقال بمرأى منه ومسمع: إن كنت رسولك فقم واقعد ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله: صدقت، ولو لم يدع الرسول ذلك، بل ادعى الرسالة مطلقاً، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالاً على تصديقه، فلا بد من التحدي إذاً».

(٢) ومن شروط المعجزة كما ذكر الجويني في الإرشاد ص٣١٤: «أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى، فلو ظهرت آية أولاً وانقضت فقال قائل: أنا نبي والذي مضى كان معجزتي، فلا يكترث به، إذ لا تتعلق لما انقضى بدعواه».
كذلك أجاز الجويني تأخير المعجزة عن دعوى النبوة، إذ قال ص٣١٤: «إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية، وذلك مثل أن يقول النبي: آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح، فإذا وقع ذلك كما وعد، وكان خارقاً للعادة، كان آية».

فصل

في الكرامات(١)

قد كَثُر خَبْط النّاسِ في إثباتها ونفيها(٢)، وقد ألَّفتُ في إثباتها والرّد على مُنكريها كتاباً(٣)، وأنا أذكر الآن لُبابه في أسطرٍ إن شاء الله جلّ وعزّ(1)، فأقول:

---

(1) في ط: الله تعالى.

---

(١) فرّقت الأشاعرة بين الكرامة والمعجزة من ثلاثة وجوه، الأول: من جهة التسمية، فما يدل على صدق الأنبياء سموه معجزة، وما يظهر على الأولياء سموه كرامة، والثاني: إن صاحب المعجزة لا يكتمها، وإنما يظهرها ويتحدى بها المنكرين للنبوة، أما صاحب الكرامة فإنه الأولى أن يجتهد في كتمانها ولا يدّعي فيها، فإن أطلع الله عليها بعض العباد، فهذا من باب التدليل على حسن منزلة صاحب الكرامة، أو على صدق دعواه فيما يدعيه من الحال، والوجه الثالث: إن صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه، وصاحب الكرامة لا يؤمن تبدل حاله.

انظر أصول الدين للبغدادي ص١٧٤، ١٧٥، والإرشاد للجويني ص٣١٦، والغنية للمتولي ص١٥٢، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤٩٧، والمحصل للرازي ص٣٢٢، وغاية المرام للآمدي ص٣٦١، والمواقف للأيجي ص٣٧٠.

(٢) من الأشاعرة الذين نفوا حصول الكرامات الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو عبد الله الحليمي.

انظر المحصل للرازي ص٣٢٢، والمواقف للإيجي ص٣٧٠، أما المعتزلة فقد أجمعت بفرقها المختلفة على نفي الكرامات ولم يشذ إلّا الخياط منهم.

انظر المغني ج١٥ ص٢١٨ ـ ٢٣٥، والمواقف ص٣٧٠، والإرشاد ص٣١٦.

(٣) لم يحدد الجويني عنوان هذا الكتاب، كذلك لم يذكر أصحاب التراجم مثل هذا المؤلف للجويني، وقد ذكره محمد الزحيلي في بحثه عن الجويني ص١١٢ تحت عنوان «الكرامات» معتمداً في ذلك على ما ورد في العقيدة النظامية، وهذا التحديد للعنوان لم يبن على دليل، فالجويني كما هو واضح أعلاه قد أشار إلى مضمون الكتاب وليس إلى عنوانه.

خوارق العادة ليست من فعل العباد، وإنّما هي من فعل الربّ تعالى وتقدّس، فمن فطر السّماوات والأرض، وَسَيَطْوِي السّماء(١)، ويُبدّلُ الأرض غير الأرض(٢)، ويُسيِّر الجبال(٣)، ويُفجّر البحار(٤)، ويَنْشُر الموتى(٥)، قادرٌ على أن يأتي ببديعة.

وليس في فرض الإتيان بها قَدْحٌ في النّبوات، فإنا ذكرنا آنفاً؛ أن المعجزة لا تدل[1] بعينها، وإنّما تدل[2] من حيث تقع على وفق الدعوى في النبوة، فإذا لم تقع دعوى النبوة، أوقع الله ما يشاء مما[3] يعتاد ومما[4] لا يعتاد، فليس في تجويز الكرامات قدح في النبوات، إذا وقعت الإحاطة بوجه دلالة المعجزة على ما سبق، وما جاز في قدرة الله سبحانه[5]، ولم ينخرم به الإعجاز. وقد نطق به القرآن، وتواترت به الآثار لا[6] يجحده إلّا مرتاب.

فأما آي[7] القرآن، فمنها: ما جرى[8] على [يد][9] مريم عليها السلام من بدائع الآيات(٦)، ويستحيل أن تقدّر معجزة لعيسى عليه السلام[10]، فإنها جرت

(1) في أ: يدل.
(2) في أ: يدل.
(3) في أ: بقطع.
(4) في ط: ما.
(5) في ط: جاء في قدرة الله.
(6) في ط: الأخبار فلا.
(7) في ط: فأما ما أتي به.
(8) في أ: دل.
(9) الزيادة من ط.
(10) عليه السلام: ليست في ط.

(١) قصد الجويني بذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.
(٢) وهذا في قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ سورة إبراهيم، الآية ٤٨.
(٣) كما في قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ۝ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ۝﴾ سورة الطور، الآية ١٠، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ سورة الكهف، الآية ٤٧، وقوله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ۝﴾ سورة النبأ، الآية ٢٠، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝﴾ سورة التكوير، الآية ٣.
(٤) كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝﴾ سورة الانفطار، الآية ٣.
(٥) كما في قول الله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ سورة القمر، الآية ٧.
(٦) وضح الجويني في الإرشاد ص ٣٢٠ هذه الكرامات بقوله: «فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء... وتساقط عليها الرطب».

قبل كونه، والمعجزات/ لا تتقدم[1] على ثبوت النبوات[2]. [١٩أ]

ولو ذهبت أنقل[3] ما صحّ من الأخبار والآثار فيها لجاوزت موضوع المعتقد وحدّه[4](١).

فإن قيل: أيجوز ظهور الكرامة[5] مع دعوى من[6] تظهر عليه(٢)؟

قلنا: ذهب بعض مجوزي الكرامات [إلى][7] أنها تظهر من غير إيثار واختيار، وزعم أنها بهذا الوجه تتميز عن المعجزات، وهذا قول من لم يُحط بحقيقة الإعجاز(٣).

فإن المعجزة لا تدل من حيث تتعلق بالدعوى المطلقة المرسلة، وإنما تدل على النبوة من حيث تقع على وفق دعوى النبوة(٤)، فإن تعلق خارق عادة بدعوى أخرى[8]، دلّ على صدق تلك الدعوى.

وإذا[9] استشهد من قام في المجلس المشهود الذي صَوّرناه، وقال: أيها الملك، إني من المقربين عندك والمختصين في مجلسك[10]، فإن كنت كذلك

---

(1) في ط: تقدم.
(2) في أ: النبوة والمثبت من ط.
(3) في ط: ولو نقلت.
(4) في ط: موضوع العقيدة.
(5) في ط: أتجوزون ظهور الكرامات.
(6) في أ: ممن والمثبت من ط.
(7) الزيادة من ط.
(8) في ط: بدعوى الذي ادعى النبوة.
(9) في ط: فإذا.
(10) في ط: والمخلصين في محبتك.

---

(١) من الكرامات أيضاً ما وقع لأهل الكهف، وقصة آصف الذي أحضر عرش بلقيس، وإلهام أم موسى بإلقاء موسى في النهر، وقصة عمر بن الخطاب مع سارية على الجبل، وما وقع لرسول الله ﷺ في مولده وطفولته... وغير ذلك.
(٢) انظر هذا الاعتراض والرد عليه مفصلاً في الإرشاد ص٣١٦.
(٣) في الإرشاد ص٣١٧: «وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة، فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر، وتنقلب العصا ثعباناً، ويحيي الموتى كرامة لولي، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء، وهذه الطريقة غير سديدة أيضاً، والمرضي عندنا جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات».
(٤) في الإرشاد ص٣١٩: «فإن المعجزة لا تدل لعينها، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة ونزولها منزلة التصديق بالقول».

فقم واقعد، ففعل الملك [ذلك][1] دلّ على تصديقه.

ثم ما يجري[2] من ذلك، لا يدل على أن مثل هذا[3] لو جرى متعلقاً بدعوى الرسالة[4]، لم يدل على صدق مدّعيها.

نعم، لست أنكر أن سُنّة الله تبارك وتعالى[5] إظهار الكرامات في الأغلب من غير إيثار واختيار، والذي ذكرناه في التجويز، لا في الإخبار عما تجري به سنّة الله جلت قدرته[6]، ولا يمتنع على القاعدة الممهّدة، أن يُظهر الله فتنةً على [يد][7] من يدّعي الربوبية من العُتاة[8]، كما ورد في الأقاصيص من إجراء الله[9] النّيل مع فرعون حيث ما دار، وكما ورد في الأخبار مما سيجري من الفتن وخوارق العوائد على المسيح الدجّال[١].

وليست هذه الأشياء خارقة للمعجزة، فإنا كرّرنا مراراً، أن المعجزة لا تدل لعينها[٢]، وإنما تدل من حيث توافق دعوى النبي[10]، وليس من يدّعي

---

(1) الزيادة من ط.
(2) في ط: ثم ما هو.
(3) في ط: ذلك.
(4) في ط: جرى هكذا من مدعي الولاية.
(5) في ط: الله تعالى.
(6) في ط: الله تعالى.
(7) الزيادة من ط.
(8) في ط: العباد.
(9) في ط: الله تعالى.
(10) في ط: النبوة.

---

(١) خروج الدجال أو المسيح الدّجال من العلامات العظمى لقيام الساعة، والدّجال يكون قصير الجسم، أحمر الوجه، أعور العين اليسرى، بشع المنظر، مكتوب بين عينيه: كافر، فلا يخفى ذلك على كل مسلم، فيفارقه كل من في قلبه ذرة إيمان، وقد جاء في الأخبار أنه يخرج من جهة الشرق ويتجه نحو الغرب، فيدّعي أولاً النبوة ثم الألوهة فيتبعه أهل الفساد، ويستولي على المدن والقرى ما عدا مكة والمدينة، ومن الخوارق التي يقوم بها، إحياء بعض الذين يقتلهم، ويأمر السيل أن يسيل فيسيل، ثم يأمره أن ييبس فييبس، ويأمر جبلان أن ينتطحا فينتطحا، ويمد يده الطويلة إلى البحر فيخرج من الحيتان ما يريد، ويتجه الدجال إلى بيت المقدس، فينزل عيسى بن مريم فيقتله في باب لدّ». وأيضاً ينزل المطر ويهلك مواشي من يخالفه، وينبت الأرض، ومعه نهران يجريان الأول بالماء والثاني بالنار فالذي يراه الناس ناراً فماء بارد، والذي يرونه ماءً فنار تحرق. انظر فتح الباري لابن حجر ج١٣ ص٩٦ ـ ١١٣.

(٢) انظر ذلك ص٢٢٨.

الإلهية طالب[1] تصديق حتى يقال: إذا وافق[2] ما جاء به طلب[3] التصديق من الله كان [هذا][4] نازلاً منزلة قوله تعالى: صدقت. ومن أحاط بما ذكرناه هان عليه دَرْك الجواب عن كل ما يرد عليه مما سواه، وبالله التوفيق[5].



(1) في ط: طلب.

(2) في ط: وافقت.

(3) في ط: دلت على.

(4) الزيادة من ط.

(5) مما سواه وبالله التوفيق: ليست في ط.

فصل

في إثبات[1] نُبوة نبيّنا محمدٍ صلى الله عليه وآله[2] وسلم

نقول في افتتاح الكلام في ذلك: إن تَعرَّض لِلطَّعن في نُبوته مُلحدٌ مُعطِّلٌ، فالوجه إثبات العلم بالصّانع المُدبِّر عليه أولاً.

[٢٠ب] وإن تعرض لرد نبوته بَرْهَمي، أثبتنا عليه النُّبوات على/ الجملة كما سبق[١].

وإن كان المُعترض مِليّاً، يقول بنبوة نبي قَرُبت مكالمته، وكان كل ما يتمسك به، مما يحاول به مَطْعناً، مُنْعكساً عليه فيمن اعترف بنبوته قاطعاً.

فإن قيل: ما معجزة رسولكم؟

قلنا: في إثبات معجزاته[3] مَسْلكان:

أحدهما: التعلق بإعجاز القرآن، وقد أكثر النّاس في وجه إعجاز القرآن، وتَقطعوا فيه أيادي سبا[٢].

---

(1) في ط: بيان.

(2) وآله: ليست في ط.

(3) في أ: معجزته والمثبت من ط.

---

(١) انظر ص٢١٢.

(٢) يقصد بذلك أن الذين بحثوا في إعجاز القرآن قد نحوا في ذلك مناحي عدة، فتشعبت بهم الآراء، وتباعدت بينهم المسافات، حتى أصبحوا لكثرة الاختلاف والتشعب أشبه بقوم سبأ عندما عاقبهم الله تعالى على بطرهم للنعمة والغبطة والعيش الرغيد الذي كانوا فيه، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ۝ فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ۝﴾ سورة سبأ، الآيتان ١٨، ١٩، فتفرق قوم سبأ بعد خراب سد مأرب في البلاد. انظر تفسير ابن كثير ج٣ ص٥٣٣ ـ ٥٣٥.

وصار معظم الناس: إلى أن القرآن تميز[1] على صنوف[2] الكلام بمزية[3] البلاغة والجزالة، الخارجين[4] عن المعتاد في ذلك[١].

ثم زعم زاعمون: أن إعجازه في شرف جزالته[٢].

وذهب آخرون: إلى أن إعجازه في الجزالة الفائقة، وأسلوبه الخارج عن أساليب النظم والنثر، والخُطَب والأراجيز.

وهذا موقف تاه فيه الأولون والآخرون، وطعن[5] فيه الطّاعنون، وأنا بعون الله تعالى وحسن توفيقه[6]، آتي[7] فيه بِمَسْلكِ الحق[8]، وأبيِّن عن واضح[9] الوجوه اندفاع تمويهات الزائغين، وانتقاض مطاعن المبطلين[٣] [إن شاء الله][10].

---

(1) في ط: ميز.
(2) في ط: ضروب.
(3) في ط: بميزة.
(4) في أ: خارج.
(5) في ط: ونبح.
(6) وأنا بعون الله تعالى وحسن توفيقه، ليست في ط.
(7) في ط: أولي.
(8) في ط: مسلك الحق المبين.
(9) في ط: على أوضح.
(10) الزيادة من ط.

---

(١) لخص الباقلاني في الإنصاف ص٥٤ موقف الأشاعرة من إعجاز القرآن فقال: «وفيه وجوه من الإعجاز، أحدها: ما اختص به من الجزالة والنظم والفصاحة الخارجة عن أساليب الكلام، وتحدى به فصحاء العرب بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عن الإتيان بمثله، وهم أهل الفصاحة والبلاغة، ولم يتأتَ لهم في ذلك في مدة ثلاث وعشرين سنة، ومن وجوه الإعجاز في القرآن اشتماله على قصص الأولين، وما كان من أخبار الماضين مع القطع بأنه ﷺ كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ».

(٢) ترى المعتزلة إلّا النظام، وعبّاد بن سليمان، وهشام الفوطي، أن تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم، أما النظام فقد ذكر أن الآية في إعجاز القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، أما تأليفه ونظمه فقد جوّز قدرة العباد على ذلك لولا أن أعجزهم ومنعهم من ذلك بمنع وعجز أحدثهما فيهم.

(٣) بيّن الجويني الإعجاز في الإرشاد ص٣٤٩ بقوله: «عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد ولا تستقل الجزالة أيضاً».

فليعلم المنتهي[1] إلى ذلك، من رام أن يثبت إعجاز القرآن، بأنه في جزالته خارق للعادات[2]، مجاوز لفصاحة اللُّدّ البلغاء[3]، واللّسن الفصحاء[4]، فقد حاد عن مَدْرك الحق. فإن من تأمّل كلام العرب في نظمها ونثرها، لم يتحقق عنده انتهاء جزالة القرآن، إلى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء.

ومن تكلف[5] إثبات ذلك فقد تكلف شَطَطاً، وظنّ غلطاً، وتَمَشْدَق بالكلام[6] الطويل من غير تحصيل[١]. ومن أنصف وانتصف؛ ولم يتعسّف، لم يلح له أن شعر امرئ القيس[٢]، والذّبياني[٣]، ....

---

(1) في ط: المشتهي. (2) في ط: للعادة.

(3) في ط: مجاوز في الفصاحة أقدر البلغاء.

(4) في ط: والفصحاء. (5) في أ: كلف، والمثبت من ط.

(6) في أ: وتهدف للكلام، والمثبت من ط.

---

(١) في الإرشاد ص٣٤٩: «لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة، لم نعدم سؤالاً مستحيلاً، إذ لو قال قائل: إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها وأراجيزها، لم ينحط كلام اللد البلغاء، واللسن الفصحاء عن جزالة القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً للأوهام».

(٢) امرؤ القيس (٨٠ق.هـ/٥٤٥م):
هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني آكل المرار، شاعر جاهلي، يماني الأصل، كان أبوه ملك أسد وغطفان، أمضى شبابه في الصيد والغزل، ولما قتل أبوه، أخذ يسعى لاستعادة ملكه، لكن بني أسد هزموه بمساعدة الفرس، فاستنجد بالروم إلا أنهم خذلوه، لقب بالملك الضليل لأنه ضيع ملك أبيه، نظم معلقته في ابنة عمه عنزة، ومطلعها: قفا نبك.
انظر ترجمته في طبقات الشعراء للجمحي ص١٣، وشرح المعلقات السبع للزوزني ص١، وخزانة الأدب للبغدادي ج١ ص٢٩٩ والأغاني للأصبهاني ج٩ ص٧٧.

(٣) الذبياني (ـ٦٠٤م):
هو زياد بن معاوية بن ضباب بن سعد الذبياني، أبو أمامة، والنابغة لقب له، كان حكماً بين الشعراء في سوق عكاظ، عاش في الجاهلية وعاصر حرب داحس والغبراء، له قصيدة البائية التي مدح بها الغساسنة، والدالية التي مدح بها النعمان من =

والجَعْدي[١]، وزهير[٢]، وأعْشى باهلة[٣]، والمعلقات السَّبْع، وغيرها من أشعار المُفلقين [من العرب][1]، تَقْصر في الجزالة عن القرآن.

ثم من بديع ما أُنبِّه عليه ـ سامي رأي مولانا ـ أنه لو ظهرت زيادة في ترقي[2] القرآن عن مراتب[3] الكلام، فليس فيه مُقْنع، فإنّه قد يتّفق[4] في بعض

---

(1) الزيادة من ط.

(2) في ط: مرقى.

(3) في ط: رتب.

(4) في ط: يبقى.

= المنذر، وهو من أصحاب المعلقات العشر، ومطلع معلقته: يا دار مية بالعلياء فالسند.

انظر ترجمته في طبقات الشعراء للجمحي ص١٧، والأغاني لأبي الفرج الأصبهاني. . .، والموشح للمرزباني ص٩٢، وخزانة الأدب للبغدادي ج٢ ص١١٦.

(١) الجعدي:

قيس بن عبد الله بن عُدَس بن ربيعة بن جعد، المعروف بالنابغة الجعدي، أبو ليلى، من الشعراء المخضرمين، مع هوى علوي، قيل إنه من أشعر الناس، لقب بالنابغة لأنه أقام مدة لا يقول الشعر ثم نبغ فيه، هجر في الجاهلية الخمر والأزلام والأوثان، سمع الرسول شعره فدعا له، خرج مع علي في حربه مع معاوية، وعمّر طويلاً وشهد أيام عبد الله بن الزبير، يقال إنه توفي بأصبهان.

قارن به طبقات الشعراء للجمحي ص٢٦، الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني ج٥ ص١، والموشح للمرزباني ص٨٩، وخزانة الأدب للبغدادي ج٣ ص١٥٠.

(٢) زهير (٥٣٠ ـ ٦٢٧م):

هو زهير بن أبي سلمى (ربيعة) بن رباح المزني، من شعراء المعلقات، وكان حكيماً في شعره، سُميت قصائده بالحوليات لأنه كان ينظم قصيدته في شهر ويهذبها في سنة ثم يعرضها على أصحابه، شهد حرب داحس والغبراء التي دامت أربعين سنة، ثم قال معلقته مادحاً من ساهم في وقفها.

قارن عنه طبقات الشعراء للجمحي ص١٥، وشرح المعلقات للزوزني ص٦٧، وخزانة الأدب للبغدادي ج٢ ص٢٩٠، والموشح للمرزباني ص٥٦.

(٣) أعشى باهلة:

هو عامر بن الحارث بن الحارث بن رياح الباهلي من همدان، أبو قحفان، شاعر جاهلي، اشتهر برائيته التي رثى فيها أخاه المنتشر بن وهب.

انظر ترجمته في خزانة الأدب للبغدادي ج١ ص٩٠، وسمط اللآلئ لأبي عبيد البكري ص٧٥، وطبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ص٢٠٣، ٢١٠.

الأعصار، رجل قد تفرّد في شعر أو نثر لا يُدْرَك شأْوُه، ولا يُلْحَق منصبه في الفصاحة، وقلّما[1] يخلو عصر من[2] مُبرز لا يوازىٰ في فنّه، ولا يُبارىٰ فيما اختص[3] به.

ولا يَثْبت الإعجاز بِمِثْل ذلك، وقد قدّمنا أنّا نَشْرط[4] في المعجزة[(١)]، أن تُجاوز في خَرْق العادة حدود/ الظُّنون، وتبلغ[5] مَبْلغاً لا يُتوقع الانتهاء إليه بمزيّة علم، وَجَوْدةِ قريحة ونَفَاذ طَبْع، ولَبَاقة رأي، وإصابة فكر، وبُعْد غَوْر. [٢٠أ]

فإذا تقرّر ذلك، فالوجه أن لا يُدَّعى بُلوغ جَزالة القرآنِ مَبْلغ خَرْقِ العادة، بل نقول:

تحدّى الرسول[6] صلى الله عليه وآله[7] وسلم فُصَحاء العرب بأن يأتوا بِمِثْل القرآن[8]، كما أنْبأ عنه قوله تبارك وتعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ[9]﴾[(٢)]، وتمادى على تحدّيه نَيِّفاً وعشرين سنة، والقرآن بِلُغَتهم، وليس بعيداً من مَبْلغ اقْتِدارهم [في][10] جزالته وأسلوبه، فلم يَقْدروا على الإِتْيان بِمِثْله.

ثم استأثر الله تبارك وتعالى برسوله صلى الله عليه وآله وسلم[11]، وكرّت الدُّهور، ومرّت العصور، وأقطار الأرض تَطْفَح بجميع الكفار ذوي الفِطَنِ النَّافِذة، وَتَشَوفهم[12] أن يَسْتَمكنوا من مُطْعنٍ في الإسلام، وفي كل قطر منهم

---

(1) في أ: قل ما.
(2) في أ: عن، والمثبت من ط.
(3) في ط: يختص.
(4) في ط: نشترط.
(5) في ط: ويبلغ.
(6) في ط: النبي.
(7) وآله: ليست في ط.
(8) في ط: يأتوا بمثله.
(9) من قوله: كما أنبأ عنه... إلى قوله: بمثله، ليست في ط.
(10) الزيادة من ط.
(11) صلى الله عليه وآله وسلم: ليست في ط.
(12) في ط: وشروفهم.

---

(١) انظر شروط المعجزة ص٢١٦.
(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٨.

طائفة مُشتغلون بالنَّظْم والنَّثر على لغة العرب، فَقَصُرت قُدَرُ الخَلْقِ عن المعارضة في أربعمائة وستين سنة ونَيِّف[1](١). فتبيّن قَطْعاً [أن الخلق][2] ممنوعون[3] عن مثل ما هو من مقدورهم[4]، وذلك أبْلغ عندنا من خَرْق العَوائِد بالأفعال البديعة في أنْفسِها(٢).

ومن هُدي لهذا المسلك فقد رشد[5] إلى الحق المبين، وانعكس كل مَطْعنٍ ذكره الطّاعنون عَضُداً وتأييداً، فإنهم تارةً: يدّعون سقوط القرآن عن رُتبة الجزالة، وولوجه[6] في الركيك، وتارة: يسلّمون شرف الجزالة[7]، ويدّعون أنه غير خارق للعادة، فكيف[8] تصرفت أسئلتهم[9]، فَصَرْفُ الله الخلق عن الإتيان بمثله أوقع وأنجع[10]. إذ الكلام كل ما كان أقرب مأخذاً، وأبعد عن الغاية القصوى، كان أحرى أن يُبْتَدرَ إلى معارضته، فإذا لم تَجْرِ المعارضة، لم يَبْق لامتناعها مع توفُّرِ الدواعي عليها مَحْمل، إلّا صَرْفُ الله الخلق.

---

(1) وستين سنة ونيف، ليست في ط. (2) الزيادة من ط.
(3) في أ: ممنعون، والمثبت من ط. (4) في ط: مقدوراتهم.
(5) في ط: أرشد. (6) في أ: والوجه، والمثبت من ط.
(7) في ط: جزالته. (8) في ط: وكيف.
(9) في أ: أسولتهم، وما أثبته من ط. (10) في ط: أنجع وأوقع.

---

(١) قد يكون ذلك هو تاريخ تأليف الجويني للعقيدة النظامية.
(٢) إن دعوى حصر الإعجاز بصرف الله تعالى العباد عن الإتيان بمثل القرآن مع كونه مقدوراً لهم لم تكن سبقاً من الجويني، وإنما سبقه إلى ذلك كثيرون أشار إليهم الباقلاني في التمهيد ص١٢٩، وأثنى على ذلك بقوله: «ومنهم أيضاً من يقول: قد كانت العرب قادرة قبل التحدي على الإتيان بمثله، وإنما أعجزهم الله سبحانه عن ذلك وثبت تحدي الرسول ﷺ ونقض عادتهم ليدل على صدقه، ولعمري إن ذلك لو كان كذلك لكان آية عظيمة وخرقاً للعادة».
وقد صرّح النظام من المعتزلة بذلك إذ قال: «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم».
مقالات الإسلاميين ص٢٢٥، والملل والنحل للشهرستاني ص٥٦، ٥٧، ١٠٣.

وهذا بمثابة[1] لو قام النبي [صلى الله عليه وسلم][2] وقال: آيتي[3] أنه يمتنع القيام الآن[4] على الخلق مع اقتدارهم عليه من غير زَمَانَةٍ وَعَجْزٍ[(١)].

فكيف يهتدي ـ حرس الله مولانا ـ إلى إعجاز[5] القرآن من يحاول أن يُثْبت خروجه عن العادة في الجزالة. وشفاء الصدور في الحكم بأن[6]/ [٢١ب] مثله من مقدورات الخَلْق، ولكنهم مَصْدودون مَمْنُوعون بِصَرْف الله إيّاهم.

وهذا الفصل، من أنْفس ما يَجري به خاطر، وهو خاتمة العقيدة في المآخذ العقلية، فهذا بالغ جداً، وهو عندي أبلغ من قَلْب العصا حية ونحوه، فإنه قد يسبق مُبادر إلى أنه من اختصاص صاحبه بمزايا في العلوم، إلى أن يردّه سَداد الفكر[7]، وإنما تحدى الخلائق[8] خمسمائة سنة بكلام مماثلٍ لكلامهم، قد بلّغه رجل أُميّ لم يُعانِ العلوم، ولم يُدارس أهلها، فلا مَحْمل له إلّا صَرْف الله تبارك وتعالى[9] وَمَنْعه الخلق[10]، فهذا وجه من ذكر معجزة رسول الله ﷺ[11].

والمَسْلك الثاني: أنه تواتر من طريق المعنى، أنه جرت عليه خوارق عاداتٍ[(٢)] في قَصْدِه الدُّعاء إلى تصديقه: كشقّ القمر[(٣)]، ومكالمة الذئب

---

(1) في ط: وهذا يشابه ما لو.
(2) الزيادة من ط.
(3) آيتي، مكروه في أ.
(4) في ط: الآن القيام.
(5) في ط: لإعجاز.
(6) في ط: فإن.
(7) في ط: إلى أن يؤدي امتداد الفكر إليه.
(8) في ط: فأما نحن في الخلائف.
(9) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(10) في ط: الخلق ومنعهم.
(11) في ط: النبي عليه السلام.

---

(١) يوضح الباقلاني ذلك في التمهيد ص١٢٩ بقوله: «كما أن نبياً لو تحدى قومه بتحريك أيديهم والخروج عن أماكنهم إلى أقرب المواضع إليها، فمنعوا القدرة على ذلك، وقد اعتادوا الاقتدار عليه، ثم أقدروا عليه ثانية بعد تقضي تحديه، لكان خرق العادة بإيجاد القدرة على ذلك وإعدامها، على خلاف المتعالم المألوف آية عظيمة وحجه بينه».

(٢) في مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٧٨: «إن معجزات نبينا ﷺ على قسمين أحدهما: القرآن الذي بين أظهرنا نقرأه ونكتبه... والثاني: ما جرى مجرى ما روي عنه من نبع الماء بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وحنين الجذع، وكلام الذئب وتسبيح الحصا».
وانظر التمهيد ص١١٤، والإرشاد للجويني ص٣٥٣، وأصول الدين للبغدادي ص١٨٢.

(٣) شق القمر: سأل أهل مكة رسول الله ﷺ أن يريهم آية، فأراهم انشقاق القمر مرتين، =

إيّاه[1]، ونَبْع الماءِ من بين أصابعه[2]، وتكثير الطعام القليل[3] حتى يكفي

= ونزل قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ۝ وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝﴾ سورة القمر، الآيتان ١، ٢.

رواه البخاري في الصحيح ج٤ ص١٨٦، باب سؤال المشركين أن يريهم آية، وفي التفسير سورة القمر ج٦ ص٥٣، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة المنافقين، باب انشقاق القمر ج٩ ص١٤٣، ١٤٤، وأحمد في المسند ج١ ص٣٧٧، ٤١٣، ٤٤٧، وج٣ ص٢٧٥، ٢٧٨، وج٤ص٨٢.

(١) حديث الذئب: بينما كان رجل من أسلم يرعى غنماً له فأقبل ذئب وانتزع منها شاة، فرماه الرجل بالحجارة، ثم أقعى الذئب، وأخذ يكلم الرجل، فتعجب الرجل من تكليم الذئب له، فقال له الذئب: قد تركت أعجب من ذلك، هناك رسول الله ﷺ يحدث الناس بما خلا ويحدثهم بما هو آت، وأنت هاهنا تبع غنمك، فذهب الرجل يسأل عن رسول الله ﷺ، فأخبره خبر الذئب، فقال له: لقد صدقت، فلما صلى الرسول الصلاة واجتمع الناس أخبرهم الأسلمي خبر الذئب.

رواه أحمد في المسند ج٢ ص٣٠٦، ج٣ ص٨٣، ٨٨، ٨٩، وأبو نعيم في دلائل النبوة ج٢ ص١٣٢، وابن سعد في الطبقات الكبرى ج١ ص١٧٣، والذهبي في تاريخ الإسلام (السيرة النبوية) ص٣٥١.

(٢) في صحيح البخاري ج١ ص٦١، ٦٢، كتاب الوضوء، باب رقم ٤٧: عن أنس أن النبي ﷺ دعا بإناء من ماء فأتي بقدح رحراح فيه شيء من ماء فوضع أصابعه فيه، قال أنس: فجعلت أنظر إلى الماء ينبع من بين أصابعه، قال أنس: فحزرت من توضأ ما بين السبعين إلى الثمانين.

وانظر أيضاً كتاب الأنبياء، باب علامات النبوة ج٤ ص١٧٠، وقارن بألفاظ مختلفة، ابن سعد، الطبقات الكبرى لابن سعد ج١ ص١٧٨، ودلائل النبوة لأبي نعيم ج٢ ص١٤٤، والسيرة النبوية من تاريخ الإسلام للذهبي ص٣٤٣.

(٣) من ذلك، طرحه البركة في تمر ابنة بشير بن سعد، إذ كانت تحمل حفنة تمر في ثوبها قاصدة إطعام خالها عبد الله بن رواحة وأبيها سعد، فمرت برسول الله ﷺ، فطلب منها رسول الله ﷺ أن تصب التمر في كفيه، ثم أمر بثوب فبسط له، ثم دعا بالتمر عليه فتبدد فوق الثوب، ثم قال لإنسان عنده: إصرخ في أهل الخندق أنه هلم إلى الغداء، فاجتمع أهل الخندق فجعلوا يأكلون منه، وجعل يزيد حتى صدر أهل الخندق عنه وإنه ليسقط من أطراف الثوب.

الطبقات الكبرى لابن سعد ج١ ص١٧٧، وخاتم النبيين لمحمد أبي زهرة ج٢ ص٩٢٦.

الجمعَ الكثير والجمّ الغفير، إلى غيرها مما وردت به الأخبار(١).

وكل قصة من تلك[1] القصص، وإن[2] لم تتواتر في نفسها، فقد ثبتت بمجموعها أن محمداً ﷺ كان يَجري عليه في مَعْرض الدعوة [من خوارق العادة][3]، ما يَعْجز عنه غيره. والمعاني الكلية تثبت بالوقائع التي تنقل أفرادها آحاداً، وهذا: كعلمنا بشجاعة علي بن أبي طالب عليه السلام، هذا ضروري مستفيض، ولكنه مُتلقى من أقاصيص نُقلت من آحاد، وكذلك الطريق في العلم[4] بسخاء حاتم الطائي، إلى غيره من المعاني الكلية.

ثُمَّ السِّر في هذا الفصل، أنه قد تَحقّق بالتّواتر والاستفاضة، تعلّقه ﷺ[5] بأجناس مختلفة من البدائع، ولو عارض شخص [في][6] واحد منها لَوَهَت دعواه[7] وانطلقت الألْسن فيه، وتَحَزَّب أصحابه: إلى مُرتاب فيه، وإلى[8] ذابّ عنه تقليداً، ولانتثر نظام الأمر. فإذا لم يتعرض أحدٌ لمعارضةٍ في شيء ممّا جاء به، كان ذلك أصدق آيةٍ على[9] تميُّزه على الخَلائق بالنّبوة. والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كُنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وَفيتُ ـ حرس الله أيام مولانا ـ الأركان الثلاثة الموعودة، ولو وَقَفْت عند نَجازِها، لكان فيما قَدّمته أكمل/ مُقْنِع. [٢١] ولكنّي بعدما أتيت بالواضحة على صدق سيّد الأولين والآخرين، فأرسم فصولاً سَمْعِية من قواعد الإيمان،

---

(1) في أ: ذلك، والمثبت من ط. (2) في أ: فإن.
(3) الزيادة من ط.
(4) من قوله: بشجاعة علي... في العلم، ليست في ط.
(5) في ط: تعلقه عليه السلام. (6) الزيادة من ط.
(7) في ط: دعوته. (8) وإلى: ليست في ط.
(9) في ط: في.

---

(١) ومنها: تسبيح الحصى في يده، وحنين الجذع والجمل، وتكليم الظبية المربوطة له، وطلبها أن يحل قيودها.
انظر دلائل النبوة لأبي نعيم ج٢ ص١٣٣، وتاريخ الإسلام (السيرة النبوية) للذهبي ص٣٥٠.

فأكتفي بالمؤمن إليها، بعد تقديم الاسْتِباق التّام بوجوب اعتقاد صِدْقِه، فَنَعْقِد باباً تَحْوي فصولاً اعتقادها من الإيمان[1].



(1) من قوله: والحمد لله... من الإيمان، ليست في ط.

باب
في السَّمعيَّات

من ثَبَت صِدْق لهجته إذا خبر عن كائن ممكن، حَصُل العلم به لا محالة، لأن[1] المُخبَرَ عنه ممكنٌ مقدورٌ لله سبحانه، والمُخْبِر صادق(١).

ثُمَّ من أسرار الدين ـ وهي[2] عِلْقُ مَضِنَّة(٢) ـ أن يعلم اللّبيب[3] أنّ المعلومات تنقسم إلى العقليات والسّمعيات. فما كان معقولاً وجد العاقل له ثلجاً في نفسه وانشراحاً في قلبه، وما تلقاه من السَّمْع فهو غير مرتاب فيه، ولكنّه لا يجد من نفسه الثّلج الذي يجده من المعقولات، فإن المُخْبِر وإن كان مِصْداقاً، فالمصَدِّق فيه مقلِّد، ولن يبلغ العالم [الناقل][4] عن تقليد الصّادق مَبْلغ من أدرك الشيء بعقله(٣).

(1) في أ: فإن، وما أثبته من ط. (2) في ط: هو.
(3) كتبت في أ: البيب. (4) الزيادة من ط.

(١) اتفق الفقهاء والمتكلمون على اعتبار كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، سواء رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد عن الواحد.
انظر الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ج٢ ص٣٣.

(٢) عِلْق مَضِنّة: العِلْق، النفيس من كل شيء، والمَضِنَّة: أي يُضنّ به، والمقصود، أن هذا السرّ من الدين الذي صرّح به الجويني نفيس يُضن بالتصريح به. انظر لسان العرب، مادة علق ج١٠ ص٢٦٨.

(٣) اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري، بمعنى أنه لا يحتاج إلى واسطة مفضية إليه، مع العلم أن هذه الواسطة حاضرة في الذهن، مثل قولنا: القديم لا يكون محدثاً، والموجود لا يكون معدوماً، ولم يشذ عن ذلك إلّا أبا الحسين البصري من المعتزلة، إذ عدّ العلم الحاصل من التواتر نظرياً.
انظر الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ج٢ ص٣٠، ٣٢.

وإنما[1] ذكرت هذا حتى إذا وجد الموحِّد[2] نَفْسَه في السَّمعيات دون وُجْدانِه نَفْسِه في العقليات، لا يُتَّهمُ إيمانُه، ولا يُشَكُّ في إيقانه.

ثم ما يقتضيه الدين القَوِيم، والمنهج المستقيم، أن كلَّ ما نُقِل عن النَّبي ﷺ[3] بطرق صحيحة، مرتضاة عند أهل الإثبات، وكان ممكناً غير مستحيل، فإن كان النقل تَواتُراً[4]، عُلِم قَطْعاً[5] على حد العلم بالسمعيات[6]. وإن كان النَّقل[7] آحاداً[(١)]، ثَبُت ذلك المظنون[8] في مأثور الأخبار، وتُلقِّي بالقَبُول، ولم يُعارَضُ بالاستبعاد[9]، فإن الاسْتِبعاد[10] فيما هذا سَبيله من شِيَم المرتابين في [قواعد][11] الدين.



(1) في أ: إنما.
(2) في أ: وجدت الموجد.
(3) في ط: النبي عليه السلام.
(4) في أ: تواتر، وما أثبته من ط.
(5) في ط: كان العلم قطعاً.
(6) في أ: بالمستمعات، والمثبت من ط.
(7) في أ: وإن نقل، وما أثبته من ط.
(8) في ط: الظنون.
(9) بالاستبعاد: ليست في ط.
(10) في ط: فالاستبعاد.
(11) الزيادة من ط.

(١) انظر الخلاف في العمل بخبر الواحد، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج٢ ص٤٨ ـ ٨٣.

فصل

في إعادة الخَلْق

هذا الفصل يستدعي تقديم إثبات[1] جواز الإعادة عقلاً، فنستبين الحِجَاج من احتجاج الله تعالى على مُنكري الإعادة[2] إذ قال الله تبارك وتعالى[3]: ﴿قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾[١]. فاحتج ربُّ العِزَّة[4] بقدرته على الإنشاء الأوّل، على قُدرته على الإعادة[٢].

[٢٢ب] فإن الإعادة نَشْأَةٌ ثانيةٌ، ومن قَدَرَ بالقدرة/ الكاملة على شيءٍ[5] قَدَرَ على مثله. والنَّشْأَةُ الثّانية في معنى[6] النَّشْأةِ الأولى قَطْعاً[7]، ومن لم يعترف بالنَّشْأةِ فهو مُلحدٌ، والوجه مكالمته في إثبات الصّانع، ومن اعتقد الأولى لم يَبْعد[8] الثانية[٣].

---

(1) في ط: إثبات تقديم.
(2) في ط: فنستثير.
(3) في ط: على منكر في الإيمان.
(4) في ط: قال سبحانه.
(5) في ط: فاحتج سبحانه.
(6) في ط: ومن قدر على شيء بالقدرة الكاملة.
(7) في أ: معنا.
(8) قطعاً: ليست في ط.

---

(١) سورة يس، الآيتان ٧٨، ٧٩.
(٢) في أسباب النزول للواحدي ص٣٠٣، قال المفسرون: إن أبيّ بن خلف أتى النبي ﷺ بعظم حائل، فقال: يا محمد أترى الله يحيي هذا بعدما قد رم، فقال: نعم، ويبعثك ويدخلك في النار، فأنزل الله تعالى هذه الآيات.
وانظر القرطبي، جامع البيان ج١٥ ص٥٨.
(٣) توسع الجويني في هذه المسألة فانظرها في الإرشاد ص٣٧١ ـ ٣٧٤.

ثم نُقرِّب[1] من ذلك قولاً فنقول: إذا حَمِيت الأرض أوان الرَّبيع، فنشأ منها النَّبات وضُروبٌ من الحشرات لا تُعد. فما المانع من أن يجمع الله تعالى [في][2] الأرض على مَجْرى العادة، صِفاتٌ تقتضي أن يُنْشَر منها الحيوانات كلّها على حكم العادة في إنبات النَّبات، وإخراج الثّمرات(١). فإذا[3] ثَبُتَ الجَوّاز، فقد نطق[4] الكتاب ومتواتِرُ السُّنَنِ بنشر الخلائق ليوم الدين، وقيامهم لربّ العالمين.



(1) في أ: يقرب، والمثبت من ط.
(2) الزيادة من ط.
(3) في ط: وإذا.
(4) في ط: نص.

(١) وهذا المثل الذي ساقه الجويني هو قياس مع الفارق، إذ إن النبات والديدان قبل الربيع لا تكون في حالة الموت التام، فالبذور موجودة، وبيوض الديدان أيضاً موجودة، وقد طبع الله في هذا الكون سنناً تعمل باضطراد، فإذا ما توافرت السنن المتعلقة بإعادة الحياة من جديد في بذور النبات وبيوض الحشرات، دبت فيها الحياة، أما حالة الموت في البشر فهي شاملة تامة، لذا يكون بعثهم للحياة من جديد أبلغ من حالة النبات والديدان.

فصل

في عذاب القبر[1] وسؤال مُنكر ونَكير[2]

ليس ذلك من مستحيلات العقول، فإنَّ القادر على الخَلْقِ والإعادة، والإحياء والإماتة، إذ أراد رَدُّ الأرواح إلى قوالبها رَدُّها.

ثم الوجه عندي في ذلك أن يُقال: الفاهم من الإنسان في حياته، أجزاء

---

(١) أجمع أهل السنّة على ثبوت عذاب القبر، ومعتمدهم في ذلك، قول الله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾، فالعرض على النار غدواً وعشياً قبل قيام الساعة، وقوله تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ ﴿٤٥﴾﴾ فقبل اليوم الذي يصعق فيه العباد يخصص عذاب للذين ظلموا وهو عذاب القبر، ومن الأحاديث التي استندوا إليها في إثبات عذاب القبر أن رسول الله ﷺ، مرّ بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان» وقوله: «لولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه». وقوله: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار».
انظر الإبانة للأشعري ص١٨٣، ومجرد مقالات الأشعري ص١٧٠ لابن فورك، والإنصاف للباقلاني ص٤٥، والإرشاد للجويني ص٣٧٤، والمغني للمتولي ص١٦٣.

(٢) وإلى ذلك ذهب جميع أهل السنّة، وحجتهم في ذلك قول الرسول ﷺ: «العبد إذا وضع في قبره وتولى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ﷺ، فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال: انظر إلى مقعدك من النار، أبدلك الله به مقعداً من الجنة». قال النبي ﷺ، فيراهما جميعاً، وأما الكافر أو المنافق، فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس، فقال: لا دريت ولا تليت، ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلّا الثقلين».
رواه البخاري، الجنائز ٦٨، ٨٧ ج٢ ص١١٣، وانظر أيضاً صحيح مسلم بشرح النووي ٧، وسنن أبي داود، سنّة ٢٤، وسنن النسائي، جنائز ص١٠٩، ١١٠، ومسند أحمد ج٣ ص١٢٦، ٢٣٣.

لطيفةً في قلبه[1] أو في دماغه، وجوارح العمل [والبطش][2] مُسْتَخدَمة لتلك الأجزاء الفاهمة المدبِّرة[3]، وليس لليد والرجل واللحوم[4] والعضل[5] والعظام حظٌّ من العلم، فلعلّ الله تعالى ـ وهو العالم بسرّ غيبه[6] ـ يردُّ الروح إلى تلك الأجزاء اللطيفة ولمثلها، إلى[7] أي صورة شاءها(١).

وسؤال المَلَكيْن يتوجه عليها، وهي التي كانت تفهم[8] استمرار الحياة، وهذا يَدْرأ تمويه الملْحدة[9] [إذ] قالوا: نحن نشاهد هذا الميّت في لَحْده[10] مَيْتاً(٢).

ومن وقر الإيمان في صدره، ولم[11] يَبْعُدَ عنده أن يأتي جبريل رسوله وهو يراه دون من معه، لم يَبْعُد عنده ما ذكرناه مع التقريب الذي أوضحناه(٣).

ولو ذهبت ـ أطال الله بقاء مولانا ـ أتكلم في الروح لطال المرام، وقد جمعت فيه[12] كتاباً سمَّيتُه كتاب النّفس(٤)، وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة.

---

(1) في أ: قلله، والمثبت من ط.
(2) الزيادة من ط.
(3) في ط: المريدة.
(4) واللحوم: ليست في ط.
(5) في ط: والعضد.
(6) وهو العالم بسر غيبه، ليست في ط.
(7) في ط: على.
(8) في ط: تفهم في.
(9) في ط: الملحدين.
(10) في ط: قبره.
(11) في أ: لم، والمثبت من ط.
(12) فيه: ليست في ط.

---

(١) قرّر الأشعري أن العذاب بمثابة آلام يحسّ بها الحي فيتعذب بها ويتألم، وليس بمنكر أن يعيد الله تعالى الحياة في أجزاء الحياة التي خلق فيها الموت ثم يخلق فيها الألم، لأن خلق الحياة لا يقتضي تركيب محلها، فكل جزء فيه حياة فهو حي.
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٧٠، والإنصاف للباقلاني ص٤٥، والإرشاد للجويني ص٣٧٤، ٣٧٦، والمغني للمتولي ص١٦٣.
(٢) أنكر بعض القدرية عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، انظر أصول الدين للبغدادي ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.
(٣) انظر مثل ذلك أيضاً في الإرشاد ص٣٧٦.
(٤) هذا الكتاب هو في حكم المفقود، إذ لم يرد ذكره في فهارس المخطوطات، وانظر تعليق فوقية حسين على هذا الكتاب في لمع الأدلة ص٥٠.

فإذا ثَبُت الجواز، فقد تقرر قطعاً أن رسول الله صلى الله عليه وآله[1] وسلم، كان يستعيذ من عذاب القبر، ويأمر أصحابه بالاستعاذة منه[(١)]. وليس هذا مما يُحتاج فيه[2] إلى تكلُّف[3] نقل ورقاته، بل لم[4] يزل المسلمون يَقْرنون[5] بين عذاب القبر والنار/ والاستعاذة منهما[6] بالله تبارك وتعالى[7]. [١٢٢أ]



(1) وآله: ليست في ط.
(2) فيه: ليست في ط.
(3) في أ: تكليف، والمثبت من ط.
(4) بل لم: في ط: ولم.
(5) في أ: يفرقون.
(6) في أ: منها، والمثبت من ط.
(7) في ط: والاستعاذة بالله تعالى منهما.

(١) ومنها الحديث الذي رواه أبو داود في السنن أدب ١٠١ ج٢ ص٣٢٤: «رب أعوذ بك من عذاب النار ومن عذاب في القبر». والحديث الذي رواه أحمد في المسند ج٥ ص٢٧١ وفيه: أن رسول الله ﷺ كان يقول عند طلوع الفجر: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر ومن فتنة القبر». والحديث الذي روته عائشة ج٦ ص٥٧: «أن رسول الله ﷺ كان يدعو بهؤلاء الدعوات: اللهم إني أعوذ بك من فتنة المسيح، وعذاب النار، وفتنة القبر، وعذاب القبر» وج٦ ص٢٠٧.

فصل

في الجنَّة والنَّار والصِّراط والميزان

لا استحالة في تقديم خَلْق الجنَّة والنَّار على يوم الجزاء[١]، فَهُما من خَلْق الله سبحانه كالعرش والكرسي، ولا يَضِيق عن تجويز تقديم خلقهما إلّا صدْر مُرتاب[٢].

والجِنانُ خارجة عن أقطار السّماوات والأرض، فلا احتفال بقول من يقول: كيف تنطوي عليها[1] السماوات؟ وقد قال بعض الحكماء: لو اكتملت[2] عقول النّاس في بطون أمهاتهم وهم أجنّة ثم نظروا، لذهب معظمهم إلى أنّه لا بدّ من عَالَمٍ سوى ما هم فيه.

---

(1) في ط: عليهما. (2) في أ: أكمل، والمثبت من ط.

---

(١) في الإنصاف للباقلاني ص٤٧، والدليل على أن الجنة والنار مخلوقتان قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية ١٣٣، والمعد لا يكون إلّا موجوداً مهيئاً وأيضاً قوله: ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن يَتَّخِذُوا۟ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ نُزُلًا ﴿١٠٢﴾﴾ سورة الكهف، الآية ١٠٢، وأيضاً قوله ﷺ: «عرضت علي ليلة الإسراء الجنة والنار». وفي الإرشاد للجويني ص٣٧٧، ٣٧٨ عرض أشمل لموقف الجويني في هذه المسألة. وانظر أيضاً الإشارة للشيرازي ص٢٥٠.

(٢) أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب، وحملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا. ومن هؤلاء، الإرشاد للجويني ص٣٧٨، وأصول الدين للبغدادي ص٢٣٧، والمعتزلة لجار الله ص١٤٤.
الهشامية أتباع هشام بن عمرو الفوطي (٢٦٦هـ).

وعلى الجملة، من اقتصر نظره في التجويز على ما يراه ويعانيه، لا يُتصوّر(1) أن يدرك من المعقولات(2) مدركاً.

فإذا ثَبُت الجواز، فقوله تبارك وتعالى(3): ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾(١) نصّ في أن الجنّة كائنة(4) مخلوقة مُعدّة.

وأما الصّراط(٢)؛ فجسر ممدودٌ على متن النّار، وليس مستحيلاً. فإن استنكر مُرتابٌ وقوف الخلائق عليه على دقّته(5)، قيل له: لو(6) أقر الله [تعالى](7) العالمين(8) في الهواء من غير عماد وسند(9)، لم يَبْعُد، سيّما والسّماء والأرض مُقرّتان كذلك(٣).

وأما الميزان(٤)؛ فهو كائن معترف به، وإن جحده(10) معاندٌ وزعم أن

(1) في ط: لا يفترض.
(2) في ط: العقولات.
(3) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(4) في أ: كائنت، والمثبت من ط.
(5) في ط: في وقته.
(6) في ط: إن.
(7) الزيادة من ط.
(8) في ط: النيرين.
(9) في أ: وساد، والمثبت من ط.
(10) في أ: جحد، وما أثبته من ط.

(١) سورة آل عمران، الآية ١٣٣.
(٢) مما اتفقت عليه الأشاعرة إثبات الصراط، وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة، فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف، ومنهم من يمر عليه كالجواد من الخيل... وهكذا، ويقع منه العصاة والفسّاق والكافرون في النار.
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٧١، والإنصاف للباقلاني ص٤٦، وأصول الدين للبغدادي ص٢٤٥، والملل والنحل للشهرستاني ص١٠٣، والاقتصاد للغزالي ص٩٨، وإحياء علوم الدين ج١ ص٢٠١، والغنية للمتولي ص١٦٦، والإشارة للشيرازي ص٢٥١.
(٣) انظر مزيداً من الأدلة أوردها الجويني على ذلك في الإرشاد ص٣٨٠.
(٤) وهو أن ينصب ميزان يوم القيامة له كفتان توزن فيهما أعمال العباد، فيتبين بثقله وخفته سعادة السعيد وشقاوة الشقي من جهة العباد.
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٧١ ـ ١٧٢، والإنصاف للباقلاني ص٤٦، وأصول الدين للبغدادي ص٢٤٦، والاقتصاد للغزالي ص٩٨، والغنية للمتولي ص١٦٦، ١٦٧، والتبصير للإسفراييني ص١٥٦، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص٤٦٩، وإحياء علوم الدين للغزالي ج٣ ص٢٠٠، ومعالم أصول الدين للرازي ص١٢٨، والمواقف للإيجي ص٣٨٣.

الأعمال أعراضٌ لا تُوزن، قيل: الموزون صحائِف الأعمال، ثم الله [تعالى][1] يزنها[2] ويحقّقها[3] في الميزان على أقدار زِنَتِها في علمه[4]. وقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته، وَذُكر وصف[5] كَفَّتَيْهِ وَتَرَجُّحِهما بالطاعات والسّيئات[١].

ومن أنكر هذه الأشياء، فما أحْراه بأن يُنكر[6] النَّشر[7] والحَشر، وإحياء العِظام وهي رَميم، وبدائعِ[8] الآيات وفُنونِ المعجزات، أعانا الله من الضَّلالات بِمنّه ولُطْفِه[9].

---

(1) الزيادة من ط.

(2) في أ: يزونها، والمثبت من ط.

(3) في ط: ويخففها.

(4) في أ: عمله.

(5) وصف: ليست في ط.

(6) في ط: فما أحرى أن ينكر.

(7) النشر: ليست في ط.

(8) في ط: ويدفع.

(9) أعاذنا الله من الضلالات بمنه ولطفه: ليست في ط.

---

(١) ومما استشهد به الأشاعرة على أن الميزان حق، قول الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾ سورة الأنبياء، الآية ٤٧، وقوله: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾﴾ سورة الكهف، الآية ١٠٥، ومن الأحاديث قول الرسول ﷺ، عن عائشة أنها ذكرت النار فبكت، فقال رسول الله ﷺ: «ما يبكيك؟» قالت: ذكرت النار فبكيت، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «أما في ثلاثة مواضع فلا يذكر أحد أحداً: عند الميزان حتى يعلم أيخف ميزانه أو يثقل، وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرؤوا كتابيه حتى يعلم أين يضع كتابه، أفي يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وضع بين ظهري جهنم» رواه أبو داود سننه ٢٥ ج٢ ص٢٥. وانظر الإنصاف للباقلاني ص٤٦، المجرد لابن فورك ص١٧٢.

فصل
في الشَّفَاعة

اتّفق أهلُ الحق على إثبات الشَّفَاعة(١). وهذا يستدعي تقديم قول في جواز غفران الذنوب فنقول(٢):

من استقر في عَقْدِه(1) أن الله تبارك وتعالى(2) يفعل ما يشاء، وتقرّر لديه بما قدمناه: أنه لا يجب على ربّ الأرباب(3) ثوابٌ ولا عقابٌ(٣)، لم(4) يُنكر جواز غفرانه وعَفْوه.

وإنّ نزلنا على مقدار عقول المخالفين، في تشبيههم أحكام أفعال(5) الله تبارك وتعالى بأفعال المخلوقين(6)، فقد تقرر عند/ العقلاء قاطبةً، أن العفوَ [٢٣ب]

(1) في ط: عنده. (2) في ط: الله تعالى.
(3) في ط: أن رب الأرباب لا يجب عليه. (4) في أ: ولا، والمثبت من ط.
(5) في أ: فعل، وما أثبته من ط. (6) بأفعال المخلوقين: ليست في ط.

(١) أجمع الأشاعرة على صحة الشفاعة من الرسول ﷺ لأهل الكبائر من أمته، واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة.
انظر في ذلك رسالة أهل الثغر للأشعري ص٩٧، والإبانة ص١٧٧، والمجرد لابن فورك ص١٦٧، والإنصاف للباقلاني ص٤٧، ١٠٩، والتمهيد ص٤١٥، والاعتقاد للغزالي ص١٥٣، وأصول البغدادي ص٢٤٤، والفرق بين الفرق ص٣٣٩، والتبصير للإسفراييني ص١٥٦، والملل والنحل للشهرستاني ص١٠١، ونهاية الإقدام ص٤٧٠، والغنية للمتولي ص١٧٢، ومعالم أصول الدين للرازي ص١٣٣، والأربعين ص٤١٩، والمواقف للإيجي ص٣٨٠، والإرشاد للجويني ص٣٩٣، ٣٩٤.
(٢) هو عينه في الإرشاد ص٣٩٣.
(٣) لا توجب الأشاعرة على الله تعالى شيئاً، انظر ص٢٧٣ هامش رقم ١.

والصَّفْح، والتجاوُزَ عن المُجْرمين، من مكارم الأخلاق ومعالي الأمور.

وقد أطْبَقَت طبقاتُ الخَلْق على تَفَنُّنِ آرائهم، واختلاف أهوائِهم، على تحسين التَّجاوُزِ والعَفْو عند القدرة. ثُمّ إذا عَظُمَ قَدْرُ بعض الخدم عند المَلِك، لم يَقْبُح منه تَشْفِيعُه في جَمْع من[1] المُذْنبين(١).

فإذا تقرّرَ الجَوازُ في ذلك، فالأخبارُ الواردةُ في الشَّفاعةِ مُدوَّنة[2] في الصِّحاحِ(٢)، بالغة[3] مَبْلغ الاستفاضة.

ومولانا قد توسَّط بحور[4] الأخبار، ولا أشكُّ أنه روى في أمثاله ـ أمتع الله الإسلام ببقاء معاليه ـ أخبار الشفاعة، ووفقه لأبواب الطّاعة، وجدّد ذِكْره إلى قيام السّاعة[5].

---

(1) في ط: في جميع.
(2) في: معروفة.
(3) في ط: بالغ.
(4) في أ: تجوز.
(5) من قوله: ولا أشك... الساعة، ليست في ط.

---

(١) في الإرشاد ص٣٩٤: «ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقاباً ولا ينكر ذلك إلّا متعنت».

(٢) ومن ذلك حديث الشفاعة المطول الذي رواه البخاري في صحيحه، توحيد ١٩، ٢٤، ٣٦، ج٩ ص١٥٨ ـ ١٦١، ١٧٩، فبعد أن يأتي المؤمنون آدم ونوح وإبراهيم وموسى آملين الشفاعة فيعتذرون لأمر ارتكبه أحدهم، فيأتون عيسى عليه السلام فيقول: «لست هناكم، ولكن ائتوا محمداً ﷺ، عبداً غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيأتوني فأستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه، فإذا رأيته وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله أن يدعني، فيقول: ارفع محمد، وقل تسمع، واشفع تشفع، وسل تعط، قال: فأرفع رأسي فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه، فيحد لي حداً فأخرج فأدخلهم الجنة»، ويكرر الرسول ﷺ الشفاعة مرة ثانية وثالثة وفي كل مرة يخرج بعضاً من المؤمنين ويدخلهم الجنة، «حتى ما يبقى في النار إلّا ما حبسه القرآن، أي وجب عليه الخلود».

رواه البخاري في الصحيح، كتاب التفسير، سورة ٥ ج٦ ص١٠٥، ورواه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان ٣٢٢، ج٣ ص٣٥، والترمذي في السنن، قيامة ١٠، ج٤ ص٦٢٢.

فصل

في الآجال والأرزاق

لِكلِّ حُدوثٍ وعدمٍ، وبقاءٍ[1] وفَناءٍ، وحَياةٍ وَمَماتٍ، أجلٌ معلوم، ووقت محتوم، والخَلْق يموتونَ أو يُقتلون بآجالهم[١].

وقد كَثُر تَخَبُّطُ المُبْتدعة في ذلك، فزعم[2] زاعمون منهم، أنَّ من قُتِل لو تُرِك لَعاش، وقاتله قاطِعُ أجَلِه، ولذلك يُقْتَل من قتله[٢]، وهذا يَدْرؤه كلامٌ قريبٌ فنقول:

الأَجَلُ عبارةٌ عن وقتِ حَدَثٍ من الأحداث، فإذا عَلِم الله تبارك وتعالى[3]، أنَّ إنساناً سَيُقتَلُ فلا بُدَّ من وقوع مَعْلومه.

---

(1) في ط: وبناء. (2) في ط: وزعم.
(3) في ط: والله تعالى.

---

(١) أجمعت الأشاعرة على أن كل من مات حتف أنفه أو قتل، فإنما مات بأجله الذي جعله الله عز وجل أجلاً لعمره، ووافقهم في ذلك أبو الهذيل العلّاف من المعتزلة.
انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٣٥، وأصول الدين للبغدادي ص١٤٢، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٥٧، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٨٢.

(٢) هو قول أغلب مدرسة المعتزلة في بغداد، وبعض معتزلة البصرة، وقد أجابت المعتزلة على السؤال الأهم في مسألة الآجال: المقتول الذي لو لم يقتل، هل كان يموت أم لا؟ إلى ثلاثة أقوال، الأول: قول أبي الهذيل العلّاف، وهو إن الرجل لو لم يصل مات بأجله، والثاني: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش، والثالث: يستحيل ذلك.
انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٨٢ ـ ٧٨٦، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٥٦، ٢٥٧، وأصول الدين للبغدادي ص١٤٣.

فإن قيل: كان يجوزُ أنْ لا يُقْتَل ويَبْقى.

قلنا: لو كان في علم الله تبارك وتعالى أنه لا يُقْتل لبقي[1]، [وإن][2] كان في علم الله تبارك وتعالى أنّه [يُقتل][3] فإنه يُقْتَل لا مَحالة.

ولو[4] قيل: لو عَلِم اللهُ تبارك وتعالى[5] أنه لا يُقْتَل لبقي.

قلنا: هذا التَّقدير لا يَنْضبط، إذْ[6] كان يجوز أن يقع في مَعلومه أنّه لا يُقتل، ويموت من ساعَته حَتْفَ أنْفِهِ، والذي يموت من غير قتل، كان يجوز أن يَبقى دهراً، فلو فُتِحت أبوابُ التَّجْويزاتِ[7]، لما استقر لشيء أجَل في علم الله، فهذا القَدر كافٍ في الآجال.

وأما[8] الرِّزْقُ: فكل ما يَنْتفِع به مُنْتفعٌ فهو رزقه[(1)]، ثم الرِّزق ينقسم: إلى الحلال والحرام، وإلى ما لا يتصف[9] بالتحليل والتحريم، كرزق البهائم. والله الرازق ولا رازق[10] غيره، ولا خالق سِوَاه.

ثُمَّ إنّه تبارك وتعالى[11]، قسَم أرزاق العباد حلالاً وحراماً، كما صَرَفهم بحُكْمِه في الطّاعات والزَّلاتِ توفيقاً/ وخِذْلاناً، وعطاءً وحرماناً. [٢٤أ]

ومن زعم أن الظَّلَمَةَ والذين يتعاملون بالحرام، ليسوا في رِزق الله[(2)]،

---

(1) لو كان في علم الله تبارك وتعالى أنه لا يقتل لبقي: ليست في ط.
(2) أضفتها اجتهاداً.
(3) الزيادة من ط.
(4) في ط: لو.
(5) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(6) في أ: فإذا، والمثبت من ط.
(7) في ط: التقديرات.
(8) في ط: فأما.
(9) في ط: ينحصر.
(10) في ط: فلا.
(11) في ط: إنه تعالى.

---

(١) وفي مجرد مقالات الأشعري ص١٣٧: «إن معنى الرزق فعل واقع على وجه مخصوص، وهو أن يكون مما يتغذى به الحيوان، أو ينتفع به من دفع حر أو برد وأذى وضرر واستجلاب منفعة وتمكين من ذلك».

(٢) في مقالات الإسلاميين ص٢٥٧: «قالت المعتزلة: فمن غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله، أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه، وزعموا بأجمعهم أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام، وإن الله سبحانه إنما رزق الذي ملكه إياهم دون الذي غصبه».
وانظر شرح الأصول الخمسة ص٧٨٤ ـ ٧٨٦.

فقد أخرجَ مُعظم الخَلائقِ[1] في مُعظم الأوْقات[2] عن كَوْنهم مُرتَزِقَةً لله تعالى، وقال تبارك وتعالى[3]: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ[فِي الأَرْضِ] [4]إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1].



(1) في ط: الخلق.
(2) في معظم الأوقات: ليست في ط.
(3) في ط: الله تعالى.
(4) الزيادة: من ط.

(١) سورة هود، الآية ٦.

فصل

في الإيمان ومعناه، وذِكْرُ[1] مصير المؤمنين وَمَآلهم من الجنَّة والنَّار

وهذا فصلٌ يتعين صَرْف الاهتمام إليه، والاعتناء بِدَرْكِ ما فيه، ومضمونُ الفصلِ وذِكرُ حقيقته[2] أربعة أركان:

أحدها: في الإيمان [وذكر حقيقته][3].

والثّاني: في ذكر مَصير العُصَاةِ من أهل الإيمان[4].

والثّالثُ: في زيادة الإيمان ونُقْصانه.

والرّابعُ: في[5] معنى قولِ سَلَفِ الأمّة: إنّا مؤمنون إنْ شاء الله عزّ وجلّ[6].

فأما الأول: فحقيقة الإيمان عندنا: التصديق[١]. وهو معناه في اللُّغةِ

(1) ذكر: ليست في ط.
(2) وذكر حقيقية: ليست في ط.
(3) الزيادة من ط.
(4) في ط: أهل النار.
(5) في: ليست من ط.
(6) عز وجل: ليست في ط.

(١) أجمعت الأشعرية على أن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به، ولا تجعل الأشاعرة إقرار اللسان مع إنكار القلب إيماناً على الحقيقة، فالمنافق ليس مؤمناً على الحقيقة، أما العمل فهو عندهم طاعة ودليل على الإيمان، وشريعة له، وشريعة الشيء غير الشيء، كما أن السيد إذا أمر عبده بفعل ففعله لا يقال إنه آمن به بل يقال أطاعه، فكانوا جميعاً يفرقون بين الإيمان والطاعة.
انظر المجرد لابن فورك ص١٥٠، والإرشاد للجويني ص٣٩٦، والإنصاف للباقلاني ص٤٨، الإبانة للأشعري ص٢٢، وأصول البغدادي ص٢٤٧، واللمع للأشعري ص١٥٤، والغنية للمتولي ص١٧٣.

واللسان[1]. قال الله تبارك وتعالى[2]: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا [وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ][3]﴾(١) معناه: وما أنت بمصدق [لنا][4].

والمؤمن على التَّحقيق: من انطوى عَقْدُه على المعرفة بِصدقِ مَنْ أخبر عن صَانِعِ العَالَم وصفاته، وأنبيائه(٢).

فإنِ اعترف بِلسانه بما[5] عَرَفه بِجنَانِه، فهو مؤمن ظاهراً وباطناً.

وإن لم يعترف بِلسانه مُعانداً، لم يَنْفَعْه عِلم قَلْبِه، وكان في حُكْم الله تبارك وتعالى[6] من الكافرين به، كُفْر جُحودٍ وعنادٍ. وكذلك كان فِرعونُ وكلُّ مُعانِدٍ جَحَودٍ. وكذلك عرف أَحْبَارُ اليهود نُبوَّةَ محمدٍ صلى الله عليه وآله[7] وسلم، وصَادَفوا نَعْتَه في التَّوْراةِ، فجحدوه[8] بَغْياً وحَسَداً، فأصْبحوا من الكافرين(٣).

ومَنْ أضْمَر الكُفْر، وأظهر كلمةَ الإيمان[9]، فهو المنافِق(٤) الذي يَتَبَوَّأُ

---

(1) وهو معناه في اللغة واللسان: ليست في ط.
(2) في ط: الله تعالى.
(3) الزيادة من ط.
(4) الزيادة من ط.
(5) في أ: ما والمثبت من ط.
(6) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(7) وآله: ليست في ط.
(8) في ط: فجحدوا.
(9) في ط: ومن أظهر كلمة الإيمان وأضمر الكفر.

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٧.
(٢) وكان الأشعري يميز بين الإيمان بالله تعالى والإيمان بالرسول عليه السلام، فالإيمان بالله تعالى أنه أرسل الرسول ﷺ غير الإيمان به أنه واحد موجود لا يشبه خلقه. ولم ينكر الأشعري عقلاً تسمية المؤمن بالله تعالى المنكر للرسول ﷺ مؤمناً به، لكنه تمسك بدلالة السمع، فمنع تسمية المؤمن بالله والمنكر للرسول ﷺ مؤمناً كما هو الحال بالنسبة لليهود والنصارى والمجوس. المجرد لابن فورك ص١٥٣.
(٣) كما خاطب الله سيدنا موسى السبعين رجلاً قائلاً: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ سورة الأعراف، الآية ١٥٧. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝﴾.
(٤) وصف الأشعري المنافق بالكافر لاعتقاده، وغير مؤمن لإقراره، وبعامة كان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيماناً على الحقيقة. المجرد لابن فورك ص١٥٠.

الدَّرْكَ الأسفلِ من النّار[١].

واسم الإيمانِ لا يَزول بالعِصْيانِ. والدليل عليه: أنَّ مُعظم[1] آياتِ التكليف مُصدَّرةٌ بذكر المؤمنين، كما قال الله تبارك وتعالى[2]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[٢] فكل[3] من يُخاطَبُ بتفاصيل التكليف، مُنْدَرِجٌ تحت اسم المؤمنين[٣].

وقد خاطب الله تبارك وتعالى العُصَاة، وأمرهم بالتوبة فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٤]، فخاطبهم بالإيمان وأمرهم بالتَّوْبة[4].

وأجْمَع المسلمون على [أنَّ][5] العباداتِ لا تَصِحّ إلّا من المؤمنين. ثُمّ أجمعوا على أنَّ الفاسق يَصِحُّ صَوْمُهُ وصَلاتُه وحِجُّه/ [٢٤ب]. ثُمّ أثبتوا لِلْفَسَقَةِ ما يَثْبُت[6] للمؤمنين، فأثبتوا[7] عليهم ما أثبتوا عليهم[8] من المَغَانِم والمَغَارِمِ[9]، وأنْفقوا عليهم من مال المسلمين، وصلُّوا عليهم، ودفنوهم في مَقَابِر

---

(1) في أ: معكم، والمثبت من ط. (2) في ط: كما قال تعالى.

(3) في أ: وكل، وما أثبته من ط.

(4) من قوله: فقال... بالتوبة، ليست في ط.

(5) الزيادة من ط. (6) في ط: ثبت.

(7) في ط: وأثبتوا. (8) ما أثبتوا عليهم: ليست في ط.

(9) في ط: والمغارم ما عليهم.

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ سورة النساء، الآية ١٤٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٣) ساق الجويني هنا الدليل على إيمان الفاسق كما ورد في الإرشاد ص٣٩٧، والأشاعرة إجمالاً ترى أن الفسق إذا لم يكن كفراً فلا ينفي الإيمان بوجه من الوجوه، وإن الفاسق مؤمن مطلقاً، لأن الذي كان له مؤمن في الأول قبل وجود فسقه موجود معه في حال الفسق، فوجب أن يثبت على حكم التسمية له بأنه مؤمن كما كان قبل حدوث فسقه.
انظر المجرد لابن فورك ص١٥٤، والإنصاف للباقلاني ص٥٠، والغنية للمتولي ص١٧٤، وأصول البغدادي ص٢٤٩، ٢٥٠، واللمع للأشعري ص١٥٤.

(٤) سورة التحريم، الآية ٨.

المسلمين، وتَرَحَّموا[1] عليهم، ولم يمتنعوا من الدُّعاءِ لهم، وسُؤالِ الله [تعالى][2] العَفْو عنهم.

فإن قيل: هل تُفَرِّقون[3] بيْن الإيمان والإسلام فَرْقاً[4]؟

قلنا: قد يُطْلق الإسلام والمراد به الإيمان[5]. وقد يُطْلَقُ والمراد به الإذْعَانُ والاسْتِسْلام ظاهراً من غير إضْمارِ حقيقة الإيمان(١). قال الله تبارك وتعالى[6]: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ [7]تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾(٢)، فالمؤمن إذاً المستسلم[8]، وقد لا يكون المستسلم مؤمناً، وكل مؤمن على ذلك مسلم، وليس كل مسلم بمؤمن[9].

الركن الثاني من الفصل: في ذكر العُصَاة من أهل الإيمان.

ذهبت الوَعِيدية(٣) ....

---

(1) في ط: فترحموا. (2) الزيادة من ط.
(3) في ط: يفرق. (4) فرقاً: ليست في ط.
(5) قد يطلق الإسلام والمراد به الإيمان: ليست في ط.
(6) في ط: الله تعالى. (7) في أ: لن.
(8) في أ: مستسلم، وما أثبته من ط. (9) في ط: مؤمناً.

---

(١) كان الأشعري يرى «أن الإسلام هو الاستسلام والانقياد للحكم والمتابعة في الأمر، وإن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً إذا لم يكن استسلامه بالتصديق والإيمان». المجرد لابن فورك ص١٥٥.
ولخص الباقلاني موقف الأشاعرة في التفريق بين الإيمان والإسلام بقوله: «ويجب أن يعلم أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً، لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق، ويستحيل أن يكون مصدق غير منقاد، ولا يستحيل أن يكون منقاد، غير مصدق». الإنصاف ص٥١، وقد جمع محمد بن نصر المروزي رحمه الله مقالات الإسلاميين في معنى الإسلام والإيمان والتفريق بينهما جمعاً دقيقاً في كتابه تعظيم قدر الصلاة، ويعد هذا الكتاب هو الأغنى في هذه المسألة. انظر تعظيم قدر الصلاة ج١ ص٣٦٧ ـ ٥٠٥ وج٢ ص٥٠٦ ـ ٨١٠.
(٢) سورة الحجرات، الآية ١٤.
(٣) وعيدية الخوارج:
أدخلهم الشهرستاني في الخوارج، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في =

من الخوارج[١]، والزَّيْدية[٢]، والقَدَرِيَّة[٣] إلّا أنَّ مَن استوعب عمره في طاعة الله تبارك وتعالى[1]، ثم قَارَف كبيرةً واحدةً، ولم يُوفَّقْ للتَّوبة عنها، ومات عارفاً بالله تبارك وتعالى[2]، فهو خالدٌ[3] في النّار مع المشركين الذين [لم يؤمنو ولم][4] يأتُوا حَسنةً قط.

والعَجَبُ أنَّهم يُثْبِتُون أحكام[5] [أفعال][6] الله تبارك وتعالى على ما تجري به عَوائد العقلاء، والذي ذكروه من أَقْبح القَبَائِح في مُقْتَضى العُقول شَاهداً.

وإن زعموا أنَّ الحَسَنَاتِ تُحْبَط بسيئةٍ واحدةٍ لِتَنَاقُضِهما[7]، فهلا أحْبَطوا

(1)(2) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(3) في ط: مخلد.
(4) الزيادة من ط.
(5) في ط: حكم.
(6) الزيادة من ط.
(7) في ط: لمناقضتها لها.

= النار، والوعيدية نسبة إلى الوعيد الإلهي، وهو تخويف العباد بالنار، لكن الوعيدية بالغت فيه وكانوا يقولون: لو عمّر أحد ألف سنة وكان صائم الدهر وقائم الليل، وارتكب كبيرة من الكبائر، ومات بدون توبة، فإنه يخلد في النار، ويحبط إيمانه وجميع طاعاته.
الملل والنحل للشهرستاني ص١١٤، وموسوعة الفرق الإسلامية ص٥٢٠.

(١) أجمعت الخوارج إلّا النجدات منهم، على أن مرتكب الكبيرة كافر يخلد في النار، وأن الله تعالى يعذبه عذاباً دائماً.
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص٨٦.

(٢) أجمعت الزيدية على أن أصحاب الكبائر كلهم معذبون في النار، خالدون فيها ولا يخرجون منها.
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص١٤، والفرق بين الفرق للبغدادي ص٢٥.

(٣) القدرية: لقب من ألقاب المعتزلة لأنهم أخذوا بمقالة معبد الجهني: «لا قدر والأمر أنف» أي مستأنف، واتفق القدرية على أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً وليس كافراً، إنما هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار.
انظر مقالات الإسلاميين للأشعري ص٢٧٤، والفرق بين الفرق للبغدادي ص٩٦، والملل والنحل للشهرستاني ص٤٥.

السَّيئةَ بالحسنات[١]. ولو فعلوا ذلك لَشَهِدَت لهم آيةٌ من كتاب الله تبارك وتعالى[1]، وهي[2] قوله: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[٢].

وقد تمسّكوا بآي من القرآن[٣]، فمن أظهرِها عندهم[3]، قوله تبارك وتعالى[4]: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا[5] فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا[6]﴾[٤].

وعلى ظاهِرِ هذه الآية وُجوهٌ من الكلام، ونحن[7] نُؤْثر منها وَجْهَيْن، أحدهما: ما رُوي عن ابن عبّاس رضي الله عنه[8] أنه قال: مَعْناه، ومَنْ يقتل مُؤمناً مُسْتحلاً قتله[٥].

---

(1) في ط: الله تعالى.

(2) في أ: وهو، وما أثبته من ط.

(3) في أ: عندهن، والمثبت من ط.

(4) في ط: الله تعالى.

(5) في ط: متعمداً، الآية.

(6) ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾: ليست في ط.

(7) في ط: نحن.

(8) رضي الله عنه: ليست في ط.

---

(١) انظر في إحباط العمل عند المعتزلة، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٦٢٤، والمعتزلة إجمالاً موقفها ليس موحداً في هذه المسألة.
انظر مثل هذا الاختلاف بين الجبائيين أبي علي وأبي هاشم في شرح الأصول الخمسة ص٦٢٨.

(٢) سورة هود، الآية ١١٤.

(٣) ومن هذه الآيات: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ سورة النساء، الآية ١٤، فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها، والعاصي يتناول الفاسق والكافر جميعاً، فيجب حمله عليهما، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾﴾ انظر شرح الأصول الخمسة ص٦٥٧ ـ ٦٦٣.

(٤) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٥) المشهور عن ابن عباس، أن القاتل عمداً ليس له توبة، أمّا جمهور السنّة فإنهم قالوا: إن الرجل يقتل مؤمناً متعمداً محمول على سبيل التغليظ في الوعيد، وصححوا توبة القاتل لغيره.
انظر تفسير الطبري ج٤ ص١٣٧، ١٣٨، وتفسير القرطبي ج٥ ص٣٣٢، وتفسير البغوي ج١ ص٤٦٥، وتفسير ابن كثير ج١ ص٥٣٥، والتفسير الكبير للفخر الرازي =

وَيَشْهدُ له كذلك، أنَّ العَمْدَ إنَّما يَتَمَحَّض فيمن يُقْدم على الشَّيء إقْداماً لا يَزَعهُ عنه وازع. وَمَن اعتقد أنَّ القتل من أكبر الكَبائر، فقد يَدْعوه إليه هواه، وَيَزعهُ إيمانُه عنه[1]، فيقدم وَجِلاً[2] مُشْفِقاً.

[١٢٥] والعَامِد/ حقّاً، هو الذي لا وَازِعَ له في ذاته[3]، والدليل عليه: أنَّه تبارك وتعالى[4] ذكر في آيات القَصَاصِ أحكامَهُ وَصُوَرَهُ عقب الإيمان، وَأثبت لِلقاتل اسم الأخ أخذاً مِن أُخوّةِ الإيمان، وَنَدَب إلى العَفْوِ عنه، ولم يَتَعَرّضْ لِلوَعِيد[١]، ولم يذكر في آياته الوَعيد[٢] حُكْمَ القَصَاصِ [البتَّة][5]، فهذا وجه[6].

والثاني: [إنّ][7] قَولَهُ تبارك وتعالى: ﴿خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ ظاهِر في التَّأبيد، فلا[8] يُبْتَعَدُ حَمْلُه على الآمادِ الطِّوَال، وإنْ كانت تنتهي. وقد يَجْري في مُكالَمة الملوك وتحيّاتِهم[9]: الدُّعاء بالخلود[10]، إذ يقول القائل: خَلَّد الله مَلِكَ الملوك. ولو عَنَوا به تأبيداً [له][11]، لَزُجِروا عن سؤال المحال[٣].

(1) في ط: ويزعه عنه إيمانه.
(2) في ط: رجلاً.
(3) في ط: رأيه.
(4) في ط: أنه سبحانه.
(5) الزيادة من ط.
(6) فهذا وجه: ليست في ط.
(7) الزيادة من ط.
(8) في ط: ولا.
(9) في ط: وتحاياهم.
(10) في أ: بالحبوط، وما أثبته من ط.
(11) الزيادة من ط.

= ج٥ ص٢٤٦، وفتح الباري لابن حجر ج٨ ص٣٥٤، وزاد المسير لابن الجوزي ج٢ ص١٩٤.

(١) كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ سورة البقرة، الآية ١٧٨.

(٢) يعني قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ سورة النساء، الآية ٩٣.

(٣) الأصل في الخلود البقاء والاستمرار، لكن قد تستخدم مجازاً فيما يطول أمده، كالدعاء للملك بالقول: خلّد الله ملكه. انظر تفسير القرطبي ج١ ص٢٤١، وأصل المخلد، الذي يبقى مدة طويلة، ومنه قيل رجل مخلد لمن أبطأ عنه الشيب، ودابة =

والنَّصُ القَاطِع في وَعْد الله تبارك وتعالى[1] التَّجَاوِز عن المذنبين، فهو[2] قَولُه تبارك وتعالى[3]: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾(١). ولم يُرِد [الله][4] تعالى أنه يَغْفر لمن تاب، فإنه[5] لو[6] أراد ذلك لما انْتَظَم الفَرْقَ بَيْن الشِّرك وغيره(٢)، والمشرك[7] مغفور له إذا تاب.

فأما[8] من مات[9] [من][10] عُصَاة أهل الإيمان من غير توبة فَأَمْره مُغَيَّب(٣): إن شاءَ الله غَفَر له، أو شَفَعَ فيه شفيع[11]. وإن شاء عَرَضه على

---

(1) في ط: الله تعالى.
(2) في ط: المؤمنين هو.
(3) في ط: الله تعالى.
(4) الزيادة من ط.
(5) في ط: لأنه.
(6) في أ: وله والمثت من ط.
(7) في ط: والشرك.
(8) في ط: فإذن.
(9) في أ: تاب، والمثبت من ط.
(10) الزيادة من ط.
(11) في ط: شفعاء.

= مخلدة هي التي تبقى ثناياها حتى تخرج رباعيتها، ثم استعير للمبقي دائماً، والخلود في الجنة، بقاء الأشياء على الحالة التي عليها من غير اعتراض الفساد عليها. قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾.
انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص١٥٤.

(١) سورة النساء، الآية ٤٨.

(٢) يقول الطبري في تفسير آية الوعيد السابقة ج٥ ص١٣٩: «وأولى القول في ذلك بالصواب قول من قال: معناه ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه إن جزاه جهنم خالداً فيها، ولكنه يعفو أو يتفضل على أهل الإيمان به وبرسوله فلا يجازيهم بالخلود فيها، ولكنه عز ذكره إما أن يعفو بفضله فلا يدخله النار، وإما أن يدخله إياها ثم يخرجه منها بفضل رحمته لما سلف من وعده عباده المؤمنين بقوله: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ فإن ظن ظان أن القاتل إن وجب أن يكون داخلاً في هذه الآية فقد يجب أن يكون الشرك داخلاً فيه، لأن الشرك من الذنوب، فإن الله عز ذكره قد أخبر أنه غير غافر الشرك لأحد بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ والقتل دون الشرك.

(٣) كان الأشعري يقف في أحكام عصاة المؤمنين وفسّاقهم فيقول: «لا ننزل أحداً جنة ولا ناراً من أهل الذنوب، بل نرد أحكامهم إلى الله تعالى، ونقول: إن شاء عذبهم، =

النَّار بِقَدْرِ ذَنْبه، ثُمّ عاقِبَتُه الفَوْزُ الأكْبرُ والنَّجاة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله[1] وسلّم: «لَا يَبْقَىٰ فِي النَّارِ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الإِيمانِ»[1].

الرّكْنُ الثَّالِثُ: في زِيَادةِ الإِيمان وَنُقْصَانِه.

ذهب أئِمّةُ السَّلَف: إلى أنّ الإيمان معرفةٌ بالجَنَانِ وَإِقرارٌ باللِّسَانِ وَعَمَلٌ بالأركان. فهؤلاء أَدْرَجُوا الطَّاعات كُلها[2] تحت اسم الإيمان، وهذا غَيْر بَعيد في التَّسْمِيةِ، وقد سَمّى الله تبارك وتعالى[3] الصّلاة إيماناً في قوله [تعالى][4]:

---

(1) في ط: النبي ﷺ.
(2) كلها: ليست في ط.
(3) في ط: الله تعالى.
(4) الزيادة من ط.

= وإن شاء عفا عنهم، وحجته في ذلك أولاً: التعارض بين ظاهري الوعد والوعيد مع عدم ما يغلّب ويرجح أحدهما على صاحبه، والثاني: أن صور الألفاظ وصيغتها مما لا يمكن القضاء بها لأجلها في عموم أو خصوص لاشتراكها واحتمالها على وجه واحد». انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٤، ١٦٥.

(١) في صحيح البخاري، كتاب التوحيد ٣٩، ج٩ ص١٧٩ من حديث الشفاعة: «فأخرجُ منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان». وفي كتاب الإيمان ١٥، ج١ ص١٢: «يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار»، ثم يقول الله تعالى: «أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان». وفي كتاب التوحيد ١٩، ج٩ ص١٦١: «فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار إلا من حبسه القرآن».

وفي صحيح مسلم، إيمان ١٤٧: «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان». وفي مسلم، إيمان ٣٠٤ ج٣ ص٣٦: «انظروا من وجدتم في قلبه حبة من خردل من إيمان فأخرجوه».

وكذلك رواه أبو داود، لباس ٢٦ ج٢ ص١٨١. وفي سنن الترمذي، جهنم ١٠ ج٤ ص٧١٤ حديث ٢٥٩٨: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان». وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح. وفي سنن ابن ماجه عن عبد الله حديث ٥٩، مقدمة ٩ ج١ ص٢٢، ٢٣، وحديث رقم ٤١٧٣، ج٢ ص١٣٩٧ عن عبد الله: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان».

وفي مسند أحمد ج٤ ص١١، ١٢، ١٧، عن أبي سعيد الخدري: «فما يترك منها عبداً في قلبه مثقال حبة إيمان إلا أخرجه منها». ومثل لفظ البخاري عن عبد الله وعبد الله بن عمر حديث ج١ ص٣٩٩، ٤١٢، ٤١٦، وج٢ ص٣١٥.

﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[١]، أراد الصَّلاة التي صَلُّوها إلى بَيْت المَقْدِس[٢].

فمن أَطْلَق اسم الإِيمان على الطّاعات كُلّها، يَقُول على مَسَاق أَصْلِه: يَزِيدُ الإِيمانُ بزيادة الطّاعات، وَيَنْقُص بِنُقْصَانها[٣].

ومن قال: الإِيمان هو التّصْديقُ، فمن عَلِم وَعَرف حَقّاً، فلا يَتَفاوتُ التَّصْدِيق [المعلوم][1] بالأعمال، زادت أو نَقصت. وهذا كما أَنّ العاقلَ قد يَنْكُف[2] عن ارتياحه ومَسَارّه بعلمه بالمَوْت، والمُنْهَمِك في لَذّاته واتّباعِ شَهْواته/ عَالِم بالموت علمه، ولكنّ[3] غَلَبة هَواهُ تَسْتَحِثُّه على ما يتعاطاه. [٢٥ب]
وسيأتي[4] في الرّكْن الرابع ما يُوضّح المُعْضِل في ذلك والأرب، ويُفضي من اللّبيب العَجَب[5].

الرّكْنُ الرّابعُ: في قول مَنْ سَلَف، إنّا مُؤمنون إنْ شَاء الله عزّ وجل[6][٤].

---

(1) الزيادة من ط. (2) في ط: يتخلف.
(3) في أ: ولكنه، والمثبت من ط. (4) في ط: وسنبينه.
(5) من قوله: ما يوضح... العجب، ليست في ط.
(6) عز وجل: ليست في ط.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٣.
(٢) في أسباب النزول للواحدي ص٤٥، ٤٦: أن بعض الصحابة بعد نزول هذه الآية سألوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله توفي إخواننا وهم يُصلّون إلى القبلة الأولى، وقد صرفك الله تعالى إلى قبلة إبراهيم، فكيف بإخواننا؟ فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾. وانظر أيضاً لباب النقول للسيوطي ص١٧.
(٣) انظر تفصيل ذلك في كتاب الإيمان لابن تيمية ص٢٠٤ ـ ٢١٥.
(٤) ويطلق على هذه المسألة اصطلاحاً «الاستثناء في الإيمان» من أجل «الموافاة» ومعنى الموافاة اعتبار عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر، وما يوافي كل منهما ربه عليه يوم القيامة، وعلى ذلك تعلق وعده ووعيده ورضاه وسخطه. المجرد لابن فورك ص١٦١.
وانظر آراء الفرق مسهبة في الإيمان لابن تيمية ص٣٧٠ ـ ٣٩٥، وقد حرّمت المرجئة والجهمية الاستثناء في الإيمان، بينما غلا آخرون من أتباع محمد بن يوسف بن واقد الفريابي الذي عاش مرابطاً في عسقلان وقيسارية في فلسطين، حتى إن هؤلاء أصبحوا يستثنون في كل شيء، فيقولون: هذا حبل إن شاء الله، وهذا ثوبي=

وها أنا أذكر في ذلك سِراً لا أَسْتجِيز إخلاء هذه العقيدة الشّريفة منه، فأقول:

جَماهير الخَلْق من أهلِ السُّنة على عَقْدٍ صَحيحٍ في الدِّين يَتعلقُ بالمُعْتقد على ما هُو به، ولكن عَقْدهم ليس بمعرفة[1]. فإنّ المُعْتقد لا يُعرَفُ ضرورة، وجماهير الخَلْقِ لا يَسْتقلون بالأدلّة.

ولو امتُحِنَ الملَقَّبُون بالإمامةِ فَضلاً عن العَوام بدلالة قاعدةٍ واحدةٍ لَبقوا فيها حَيَارى، فإذا كانت المعرفة لا تَثْبُت دون الأدلّةِ، ولا تَحْصُل ضرورة، ولا يَستقلُّ بالأدلّةِ كلُّ من يُعاني الكَلام أيضاً، فمعظم العُقُود ليست مَعَارِفَ، ولكنّها عُقُود مُسْتَقرّةٌ صائبةٌ[2] مُصَمّمة.

وما كلّف الله الخلائق حقيقة مَعْرفته وَدَرْكِ اليَقين في الدين، والدَّليل على ذلك: أن الأوّلين ما كُلّفُوا تَتبُّعَ الأدلّة، وإنّما طُولبوا بِعَقْدٍ مُصَمِّم وشهادةٍ والتزامِ أحكام، وهم إنْ بَقَوا[3] في عَاقِبَتهم على عَقْدِهم ناجُون فائِزُون. كما قال الرسول صلى الله عليه وآله[4] وسلم: «مَنْ كانَ آخِرُ كَلامِه لا إلهَ إلّا الله دَخَلَ الجَنّة»[1]. فإذن[5] أَرْبابُ المُعَارِف في العالَمِ الأَقَلّونَ، والباقون[6] أهل

---

(1) في ط: معرفة.
(2) صائبة: ليست في ط.
(3) في أ: ارتقوا، والمثبت من ط.
(4) في ط: النبي ﷺ.
(5) في أ: فإذاً.
(6) في أ: الباقون، وما أثبته من ط.

= إن شاء الله. انظر الإيمان ص٣٧٢، وسير الذهبي ج١ ص٣٦٣.
أما الأشاعرة فإن رأيهم لخصه الباقلاني في الإنصاف ص٥٢ إذ قال: «ويجب أن يعلم أنه يجوز أن يقول العبد أنا مؤمن حقاً ويعني به في الحال، ويجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله ويعني به في المستقبل، فأما في الماضي وفي الحال، فلا يجوز أن يقول إن شاء الله، لأن ذلك يكون شكاً في الإيمان، ولأن الاستثناء إنما يكون في المستقبل».
انظر أصول البغدادي ص٢٥٢، والتمهيد للباقلاني ص٣٤٩، ٣٥٠، والمجرد لابن فورك ص١٦١، والإرشاد للجويني ص٤٠٠، والإحياء للغزالي ج١ ص١٤٤، وتعظيم قدر الصلاة للمروزي ج٢ ص٥٠٩، ٥٢٨، ٥٢٩.

(١) رواه أبو داود في السنن عن معاذ بن جبل جنائز ١٦ ج٢ ص٥٧، وكذلك الطبراني في المعجم الكبير ج٢٠ ص١١٢ رقم ٢٢١، وأحمد في المسند ج٥ ص٢٤٧ بلفظ: =

عقائد[١].

ثُمَّ إذا لم يكن العَقْدُ عِلْماً، لم يَكُن له ضَبْطٌ، ولم يُدْرَ أنَّ العَقْدَ المَأْتِيَّ به في الاستقرار على[1] الحدّ المطلوب أم هو دُونَه، وهو في مُلْتَطم الظُّنُونِ وتَعارُضِ الشُّبُهاتِ، فلَمّا كان كذلك، حَسُنَ على حَسَبِ ذلك أنْ يقولوا: إنّا مُؤْمنون إنْ شَاء الله. والعَارِفُ قد تَعْتَرِيهِ حَالةٌ يُعْدَم فيها مَذَاقُ اليَقِينِ، فهذا وَجْه الاسْتِثْناء.

ولو لم يَجْرِ في كِتَابنا هذا غَيْر ذلك، لكان حَرِيّاً أنْ يُغْتَبَط به[2]، وَيُجَلّ في النُّفوس قَدْرُه. وعلى هذه القاعدة يزيد الإيمان [وينقص][3] بالطَّاعة[٢]، فإنَّ مَنْ كان مُعْتَمده عَقْداً تأكَّد مُعْتَقَده بالمواظَبَة على الطَّاعة، وإن أَحْوَبَ[4] المعاصي فهي[5] عَقْده، وهذا يَجده معظم الخَلْق من أنفُسِهم. وقد وُفِّقْنا بما

---

(1) في ط: في.

(2) في أ: عليه، والمثبت من ط.

(3) الزيادة من ط.

(4) في ط: ضرى.

(5) في ط: وهي.

= «وجبت له الجنة». وفي مسلم، إيمان ٢٤٣ ج١ ص٢١٨ عن عثمان بلفظ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلّا الله دخل الجنة». وفي البخاري، إيمان ١ ج١ ص٩٠ عن عبد الله بن مسعود: «من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار، وقلت أنا (ابن مسعود) من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة».

(١) والجويني رحمه الله لم يأتِ بهذا السر ابتداءاً، والشيء الجديد الذي أتى به في هذه العقيدة، هو أنه صاغ بطريقة المتكلمين ما أتى على ذكره محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة على طريقة المحدثين.

انظر تعظيم قدر الصلاة للمروزي ج٢ ص٥٠٦ ـ ٥٢٨.

(٢) خالف الجويني في قوله هذا قول الأشاعرة في قولهم: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو في الإرشاد ص٣٩٩. التزم بمذهب شيخه الأشعري فهو يقول: «إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً، ومن حمله على الطاعة سراً وعلناً، وقد مال إليه القلانسي فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره» وهو في الإرشاد ص٣٩٧ يقول: «والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان هو التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه».

كنّا أجَبْنا/ على هذا الرّكْنِ من زيادة الإيمان ونُقْصَانه(1)[1]. [٢٦أ]



(1) من قوله: وقد وفقنا... ونقصانه: ليست في ط.

[1] وضّح الباقلاني رأي الأشاعرة في زيادة الإيمان ونقصانه في الإنصاف ص٥٠، إذ يقول: «لا ننكر أن نطلق أن الإيمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب والسنة، لكن النقصان والزيادة يرجع في الإيمان إلى أحد أمرين: إما أن يكون ذلك راجعاً إلى القول والعمل دون التصديق... والأمر الثاني: يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضاً في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعاً في الجزاء والثواب والمدح والثناء دون نقص وزيادة في تصديق من حيث الصورة».
وانظر الغنية للمتولي ص١٧٤، وأصول الدين للبغدادي ص٢٥٢، ومحصل الرازي ص٣٤٩، والتمهيد للباقلاني ص٣٤٩، ٣٥٠.

فصل
في أحكام[1] التَّوبة

التَّوبَةُ واجبةٌ بإجماع الأمَّة على كلِّ من عَصى ربّه(١). واختَلَفتِ عِبارات[2] الأئِمةِ في حقيقة التَّوبة[3].

فقال قائلون: التَّوبةُ عبارةٌ تَحْوي أرْكاناً:

أحَدُها: النَّدمُ على ما سَلَفَ من الذُّنوب[4].

والثَّاني: الانْكِفَافُ[5] عن العِصْيان.

والثَّالثُ(٢): التزامُ[6] العَزْمِ على تَرْك[7] مُعَاوَدَتِه.

---

(1) أحكام: ليست في ط. (2) في ط: عبارة.
(3) في حقيقة التوبة: ليست في ط. (4) في ط: الذنب.
(5) في أ: إنه الانكفاف. (6) في ط: إبرام.
(7) في ط: عدم.

---

(١) يقرر الأشعري: «إن التوبة من الذنوب كلها كفراً كان أو فسقاً وغيره واجب» المجرد لابن فورك ص١٦٦.
ودليل الوجوب يوضحه أبو سعد المتولي من الأشاعرة في كتابه المغني ص١٧٦: «والدليل عليه الآيات الواردة في كتاب الله تعالى في الأمر بالتوبة، مثل قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ والدليل عليه أيضاً إجماع الأمة على وجوب ترك المعاصي والندم على ما حصل في الوجود».

(٢) وهذه الشروط متعلقة بحق الله تعالى، أما التوبة المتعلقة بحقوق الآخرين فله ثلاث شروط، منها: الخروج عن حقه مثل رد المغصوب، وغرامة ما أتلف عليه من مال ونفس وإن لم يكن له بدل مثل القصد والضرب والأذية، والثالث الندم على ما حصل منه والعزم على تركه.
انظر المغني للمتولي ص١٧٦، أما الأشعري نفسه فكان يقول: إن حقوق الله تعالى =

وقال آخرون: التَّوبة هي النَّدم بِعَيْنه[١]، ثمّ إنّه يَقْتَضي حَلّاً لعقد الإصْرار وعزماً[1]، فإن المُصِرّ على الشَّيء، لا يكون نادماً على الحقيقة، وكذلك العازِمُ على المُعَاودَةِ لا يكون نادِماً.

والذي أراهُ في حقيقة التوبة ما أُبْديه الآن: فالتوبة: الرُّجوع، من قولهم: تاب وأَتَابَ إذا رجع[٢]، ولكن ليس الرُّجوع إلى الطَّاعة من غير صفةٍ تتعلّق بالذَّنْبِ توبة[٣]، فأقول:

العَارِفُ يَعْتَريه إغفالٌ[2] وإهمالٌ[3] وذُهولٌ [وانْهِماكٌ][4] في شَهَوات، وعندها[5] يَعْصي. [ولو كان العارف تحت][6] سُطُوع المعرفة دائماً [لما عصى قط، فإذا لها وسَها عصى][7]، فإذا عاد سُطُوع المعرفة فهو عَوْدة وتوبة[8]. وهذه الحالة تُوجِبُ لا مَحَالة نَدَماً وعَزْماً وحلّاً لعقد الإصرار، وحُزْناً على ما تقدّم، وَتَأسُّفاً وَتَمَنِّياً أنْ لو [لم][9] يَكُن فَعل.

والتَّوبة رُجوع العبد إلى حقيقة حُضور الذِّهنِ في المعرفة، وإليه أشار رسول الله[10] صلى الله عليه وآله[11] وسلم، إذ قال: «لا يَزْني الزَّاني حِينَ يَزْني

---

(1) في أ: والإصرار وعزم.
(2) في ط: تعتريه غفلات.
(3) وإهمال: ليست في ط.
(4) الزيادة من ط.
(5) في ط: عندها.
(6) الزيادة من ط.
(7) الزيادة من ط.
(8) في ط: عودته وتوبته.
(9) الزيادة من ط.
(10) في ط: النبي.
(11) آله: ليست في ط.

= كلها تسقط بالتوبة، فأما حقوق الآدميين فلا تسقط إلّا بالأداء والإبراء. المجرد لابن فورك ص١٦٧.

(١) انظر المغني للمتولي ص١٧٥.

(٢) وهذا هو ما قاله الأشعري، ففي المجرد ص١٦٦: «إن التوبة هي الرجوع عن الشيء، منه يقال: تاب من سفره، إذا رجع، ومنه قوله عليه السلام: آيبون تائبون، للراجعين من سفرهم».

(٣) وهو قول الأشعري أيضاً في المجرد ص١٦٦: «إن الرجوع عما فعل بتركه على وجه مخصوص يكون توبة، وهو أن يترك ما تقدم فعله، ويعزم على أن لا يعود إليه، ويندم على ما مضى، فيكون ترك الفعل الأول في الثاني على هذا الوجه توبة».

وَهُوَ مُؤمن»[١]. أراد لو كان على حُضور عِرْفَانه لما زَنى، ولكنّه سها فعصى[1]، كما يَنْسى الصَّائم صَوْمَه فيأكل[٢].



(1) في ط: وعصى.

(١) رواه البخاري عن ابن عباس في كتاب الحدود ١ ج٨ ص١٩٧، وعن أبي هريرة في كتاب الأشربة ١، ١١ ج٧ ص١٣٥، ١٣٦، ومسلم عن أبي هريرة في كتاب الإيمان ١٠٠ ج٢ ص٤١، ٤٥، والترمذي، كتاب الإيمان ١١ ج٢ ص٤١، ٤٢، والدارمي في كتاب الأشربة ١١ ج٢ ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) في شرح النووي على صحيح مسلم ج٢ ص٤١، ٤٢: «هذا الحديث مما اختلف العلماء في معناه، فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان. وحكي عن ابن عباس أنه ينزع منه نور الإيمان، والقول الثالث: أن نزع الإيمان إذ أتى بذلك مستحلاً له مع علمه بورود الشرع بتحريمه». وانظر فتح الباري ج١٢ ص٦١.

فصل

[في قبول التوبة]

لا يَجبُ قُبولَ التّوبة على الله عقلاً[١]، ولكنّ وَرَد الشَّرع بقبولها[(1)]، قال الله تبارك وتعالى[(2)]: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ [(3)]عِبَادِهِۦ﴾[٢]، وقال ﷺ[(4)]: «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ»[٣].

(1) في ط: بقبوله.
(2) في ط: الله تعالى.
(3) في أ: عن.
(4) في ط: الرسول عليه السلام.

(١) لا توجب الأشاعرة على الله تعالى شيئاً، بخلاف المعتزلة التي أوجبت على الله تعالى اللطف والصلاح والأصلح وغيرها، وفي مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٦: «إن قبولها غير واجب عقلاً، وإنما قلنا بقبولها خبراً، وذلك من الله تعالى فضل، لأنه هو الذي يرجع بالعبد من المعصية إلى الطاعة، فينبهه على ترك المعصية ويرغبه في فعل الطاعة بإلقاء رغبة ورهبة في قلبه.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٠٤.

(٣) رواه ابن ماجه في السنن، كتاب الزهد ٣٠ ج٢ ص١٤١٩، ١٤٢٠، حديث رقم ٤٢٥٠، وفي المقاصد الحسنة للسخاوي ص٢٤٩ حديث رقم ٣١٣: «ابن ماجه والطبراني في الكبير، والبيهقي في الشعب من طريق أبي عبيد الله بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه، رفعه بهذا، ورجاله ثقات، بل حسّنه شيخنا يعني لشواهده، وإلا فأبو عبيدة جزم غير واحد بأنه لم يسمع من أبيه». ورواه أبو نعيم في الحلية ج٤ ص٢١٠، والسيوطي في الجامع الصغير رقم ٣٠٠٥، وقال البيهقي: غريب من حديث عبد الكريم ولم يصله عن معمر إلّا وهيب، وقد نقل العجلوني في كشف الخفاء ج٢ ص٣٥١ رقم ٩٤٤ ما ذكره السخاوي مع إضافات وتعليقات على شواهده. وانظر تعليق الحافظ العراقي على هذا الحديث في إحياء علوم الدين ج٤ ص١٤٩، كتاب التوبة، حاشية رقم ١.

فصل

[العَوْدُ إلى الذّنب لا يُبْطل التَّوبة السَّابقة]

العَوْدُ إلى الذَّنب لا يُبْطل التَّوبَةُ السَّابقة، فإن التّوبة في حُكْم عبادةٍ منقضيةٍ، فإذا انْقَضت العبادة لم يَنْعَطف البُطْلانِ عليها[1].



(١) انظر رأي الأشعري في هذه المسألة مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٦ - ١٦٧.

فصل عظيم الموقع أجعله مُختتم العقيدة
[التّوبة من ذَنب مع الإصرار على غيره من الذنوب]

اضطَرب رأيُ النّاس في أنّه هل تصحُّ التّوبة من[1] ذنب مع الإصرار على غيره من الذنوب؟

فنقل الناقلون عن أهل الحق: أن ذلك جائز[١].

وذهب أبو هاشم الجُبّائي[٢] إلى أن ذلك مُمْتنع[٣]/ ، وتمسّك بما عَسُر [٢٩ب] على أئمة[2] الحقّ الجواب[3] عنه فقال: التّوبة النّصُوح، إنّما يجب[4] عليها

---

(1) في أ: عن، وما أثبته من ط.

(2) في ط: وتمسك بها عيسى من أئمة.

(3) في ط: في الجواب.

(4) في أ: يستجيب، والمثبت من ط.

---

(١) كان الأشعري يقول: «إن التوبة تصح من ذنب مع الإصرار على غيره، فيكون حكم الذنب المصر عليه ثابتاً، وحكم الذي تاب منه زائلاً، وكذلك كان يقول: إن التوبة تصح من الذنب الذي لا يمكن للمذنب معاودته في حال التوبة». مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص١٦٦.

(٢) أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ/٩٣٣م):
هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من شيوخ مدرسة الاعتزال البصرية، كان رأس فرقة البهشمية، وأهم ما ذكره في الكلام ابتداعه لنظرية الأحوال.
قارن عنه: الفهرست لابن النديم ص٢٢٢، والمنية والأمل لابن المرتضى ص٥٣، والمنتظم لابن الجوزي ج٦ ص٢٦١، ووفيات الأعيان لابن خلكان ج٣ ص١٨٣.

(٣) ذكر القاضي عبد الجبار مذهب أبي هاشم الجبائي في ذلك، فقال: «وأمّا شيخنا أبو هاشم فقد ذهب إلى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض» ثم ذكر القاضي الأدلة العديدة على صحة مذهب أبي هاشم.
انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٩٤ ـ ٧٩٦، والإرشاد للجويني ص٤٠٥، والفرق بين الفرق للبغدادي ص١٧٥، والتبصير في الدين للإسفراييني ص٨١، والمغني لأبي سعيد المتولي ص١٧٧.

اسْتِشْعار تعظيم مُخَالفةِ الله تبارك وتعالى[1]، وإكْبَار مُبَارزة الظَاهِر بالذُّنوب. وهذا إذا فُحِص[2] حقاً لم يَحُصَّ ذنباً، وهذا واقع جداً. ولم يذكر الأئمة جواباً مُقْنعاً.

وأنا أقول: التَّائِبُ من[3] ذَنْبه يَنْقسم: إلى عارف بالله تبارك وتعالى[4] واثق بيقينه[5]، وإلى مُعتَقِدٍ لا يَتَّصِف بِثَلْج النَّفس.

فإذا كان صاحبُ الواقعةِ من العارفين، فَسَببُ مَعْصِيته ذُهوله عن صَفْوةِ المعرفة، وتَوْبته عَوْدةٌ إلى حضور الذِّهن، ومن حَضَرَتْهُ المعرفة، وسَطَعت عليه أنوارُها لم[6] يُصِرَّ على ذنب من الذُّنوب.

ومن كان مُتَمَسَّكه عَقْداً ـ كما سبق وصفه[١] ـ إذا[7] ضَعُفَتْ شَهْوتُه في فنٍ من المعاصي، قَوِيَ فيه عَقْدُه، ولاحَقَ توبَتَه، وهو يُصِر[8] على بقايا ذُنُوبه التي بَقِيت شهواته فيها[٢]. وهذا لا يُدرِكهُ إلّا فَطِنٌ مُدْرِكٌ[9] غَوّاصٌ. والله المُسْتَعان وعليه التُّكْلان[10].

وقد كُنتُ وَعَدْتُ أن أذكر فُصولاً في الإمامة، ثمّ بدا لي، أن أُفْرِد[11] للمجلس السَّامي كتاباً[٣] في الإمامة، فقد تاهتْ فيها[12] الفِرَق، ولم يَخْلُ

---

(1) في ط: الله تعالى.
(2) في أ: حظر.
(3) في أ: عن، وما أثبته من ط.
(4) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(5) في ط: بنفسه.
(6) في ط: لا.
(7) في ط: فإذا.
(8) في أ: نص.
(9) في ط: موفق.
(10) والله المستعان وعليه التكلان: ليست في ط.
(11) في ط: أجرد.
(12) في أ: فيه.

---

(١) انظر ص٢٥٨.
(٢) وهذا الجواب أيضاً من الجويني لا يرقى إلى مرتبة الأدلة التي ساقها أبو هاشم الجبائي في تأكيد ما ذهب إليه.
انظر هذه الأدلة في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٩٥.
(٣) وقد أنجز الجويني ما وعد به، وسمى هذا الكتاب: غياث الأمم في التياث الظلم، واشتهر بالغياثي، راجع الفصل الخاص بمؤلفات الجويني ص١٠٢.

فريقٌ عن تَعدِّي الحدِّ والسَّرفِ والإفراط والتَّفريط، والإيجازُ لا يُوصل إلى بِداياتها، فَضْلاً عن مَبَانيها ومعانيها.

والداعي لأيَّام مَوْلانا مُرْتَقِبٌ سامي أَمْرهُ في افتتاح[1] كتابٍ[2] نسميه بالإيالة[(١)] الكبرى[3]. وهي مُصَدَّرةٌ بالإمامة، مُخْتَتَمةٌ بالأحكام السُّلْطانية. وقد حَوَّم عليها مُصَنِّفُون لم يُفْرِدُوها[4]. ولم أتركها عَذْراء[5] في خِدْرِها، وهي لا تُخْطَبُ، فإنْ شَرَّف مَوْلانا وليها بالخطبَةِ، بادر إلى زِفَافها نَافِضةً مِزْوَدَيْهَا[(٢)][6]، مُخْتَالَةً في أَعْطَافِها[(٣)]، إن شاء الله تعالى.

ومن أحاط بما قدَّمتُه، كان من العارفين بالله تبارك وتعالى[7]، ومن عَرَفه تعيَّن عليه الانْتِهاض لِمعرفة[8] وظائف العبادات، وقد صحَّ في مَأْثور الخَبَر عن سَيِّد البَشر صلى الله عليه وآله[9] وسلم أنَّه[10] قال: «بُنِيَ الإِسْلَامُ [عَلى خَمْسٍ][11]: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ [وَأَنَّ مُحَمَّداً رسول الله][12]، وإِقَامَ الصَّلَاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ، وَحَجِّ البَيْتِ الحَرَام[13] لِمَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»[(٤)].

---

(1) في ط: استفتاح.
(2) في أ: كتاباً.
(3) في أ: بالإمامة الكبرى.
(4) في ط: ولم يردوها.
(5) في ط: وكم تركوا من عذراء.
(6) في أ: مدورتها، وما أثبته من ط.
(7) في ط: بالله سبحانه.
(8) في أ: بمعرفة، وما أثبته من ط.
(9) صلى الله عليه وآله: ليست في ط.
(10) في أ: أن، والمثبت من ط.
(11) الزيادة من ط.
(12) ليست في أ وط، أضفتها اجتهاداً
(13) الحرام: ليست في ط.

---

(١) الإيالة: السياسة. انظر لسان العرب، (مادة أول) ج١١ ص٢٦.
(٢) مِزْوَدَيها: مثنى مزود، والمقصود إن كتاب الإيالة الكبرى سيكون مليئاً بأبكار الأفكار، كما يمتلئ المزود بالزاد. انظر لسان العرب لابن منظور (مادة زود).
(٣) أعطاف: جمع عِطْف، والعطف من كل شيء جانبه. لسان العرب، (مادة عطف) ج٩ ص٢٥٠.
(٤) رواه البخاري في كتاب الإيمان ٢ ج١ ص٩، ومسلم في كتاب الإيمان ٢١، ٢٢ ج١ ص١٧٧، والترمذي في كتاب الإيمان ٣ ج٥ ص٥، والنسائي في كتاب الإيمان ١٣ ج٨ ص١٠٧، ١٠٨.

[٢٧أ] وليس هذا الحديث مما يَخْتَصُّ بِنَقْله الآحادُ، ويستأثِر/ بروايته الأفْرَادُ، بل هو[1] مُعْتَصد المِلَّةِ وَمُسْتَنَدُ النّحلة، نَقَلَتْهُ الأُمَّةُ قاطِبَةً، وَتَلَقَّتْهُ بالقَبُول، ولَهَج المسلمون كافَّةً بالإِطْبَاقِ والاتّفاقِ على صُدورِهِ[2] من فَلَق [في][3] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[4]، فحتم على كل مُوَفَّقٍ للإِسلام، مُتَعَبِّدٍ بالتزام الأحكام، أن يُحيطَ بهذه القَواعد وظواهر معانيها، ويَسْتَبين أوامر الله تبارك وتعالى[5] عليه.

فمن عَاضَدهُ التَّأييدُ، وسَاوَقَهُ التَّسْديدُ، فَدَرْكُ المِقْدار المتعيَّن منها غير بعيد، وأنا آتي فيها بما أرى العلم به مفروضاً، وهو بتحقق رجاءِ آمليه حَقيق[6](١).

[تمَّ المعتَقَدُ النِّظامي بعون الله تعالى وتوفيقه]



(1) في أ: وهو، والمثبت من ط.
(2) في أ: صدره، والمثبت من ط.
(3) الزيادة من ط.
(4) في ط: عليه السلام.
(5) تبارك وتعالى: ليست في ط.
(6) من قوله: وأنا آتي... حقيق، ليست في ط.

(١) من بعد ذلك عقد الجويني فصولاً في أركان الإسلام وترجيح مذهب الإمام الشافعي، وهذه الفصول أليق بالفروعيات وليس بأصول الدين، لذا آثرت عدم نشرها ضمن العقيدة النظامية، خاصّة وأن الجويني قد جعل هذا الفصل مُختتماً للعقيدة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

(أ)

* الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين، **الشريعة**، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

* الآمدي سيف الدين، أبو الحسن، علي بن علي:

- **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٧م.

- **أبكار الأفكار في أصول الدين** (مخطوط)، استانبول، مكتبة أياصوفيا، رقم ٢١٦٥، ٢١٦٦.

- **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن عبد اللطيف، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

* ابن أبي عذبة، حسن بن عبد المحسن، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**، تحقيق علي دحروج، بيروت، دار سبيل الرشاد ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

* ابن أبي العز، علي بن علي، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق بشير عون، الطائف، مكتبة المؤيد، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

* ابن أبي الفداء، عماد الدين، **المختصر في أخبار البشر**: بيروت، دار البحار ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

* ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

* ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مصر، دار الكتب المصرية ١٣٢٥هـ.

* ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم:
- **الإيمان**، تحقيق محمد الزبيدي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- **الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والقضاء والقدر**، تحقيق سعيد اللحام، بيروت، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
- **العقيدة الواسطية**، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- **القضاء والقدر**، تحقيق أحمد السايح، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- **مجموع الفتاوى**، الرباط، مكتبة المعارف، لا ت.
- **مقدمة في أصول التفسير**، نشرة قصي الخطيب، القاهرة ١٣٩٧هـ.
- **منهاج السنة النبوية**، بيروت، دار الكتب العلمية (مصورة عن الطبعة الأميرية بمصر ١٣٢٢هـ).
* ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد، **غاية النهاية في طبقات القراء**، تحقيق ج. برجستراسر، بيروت، دار الكتب العلمية (مصورة بالأفست عن الطبعة الأصلية) ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
* ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمٰن بن علي:
- **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧هـ.
* ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي،:
- **الإصابة في تمييز الصحابة**، بيروت، دار الكتاب العربي، لات.
- **فتح الباري لشرح صحيح البخاري**، القاهرة، دار الريان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- **لسان الميزان**، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٣٠هـ.
- **تعجيل المنفعة**، بيروت، دار الكتاب العربي، لات.
* ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مصر، مكتبة محمد أمين الخانجي ١٣٢١هـ.
* ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني:
- **الرد على الجهمية**، تحقيق عبد الرحمٰن عميرة، الرياض، دار اللواء ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

- العقيدة (برواية الخلال) تحقيق عبد العزيز السيروان، دمشق، دار قتيبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- المسند، بيروت، دار صادر، لات (مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣هـ).

* ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد، **المقدمة**، بيروت، دار القلم، الطبعة الخامسة ١٩٨٤م.
* ابن خلكان، شمس الدين، أبو العباس، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت دار صادر، لات.
* ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، لا ت.
* ابن سلّام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، شرح محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني ١٩٧٤م.
* ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمرو عثمان الشهرزوري، **طبقات الفقهاء الشافعية**، تحقيق محيي الدين نجيب، بيروت، دار البشائر ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
* ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، بيروت، دار بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
* ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، نشره وقدّم له محمد زاهد الكوثري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م (مصورة عن الطبعة المصرية).
* ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لات.
* ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، دار المشرق ١٩٨٥م.
* ابن قاضي شهبة، تقي الدين، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
* ابن قنفذ، أبو العباس القسطنطيني، **وفيات ابن قنفذ**، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة ١٩٧٨م.
* ابن قيم الجوزية، شمس الدين:
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تحقيق مصطفى الشلبي، جدة مكتبة السوادي ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

* ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر:
- **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، لا ت.
- **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، دار المعرفة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

* ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، **طبقات المعتزلة (المنية والأمل)**، تحقيق سوسنه ديفشلد فلزر، فيسبادن، دار فرانز شتاينر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

* ابن منده، محمد بن إسحاق، **الإيمان**، تحقيق علي الفقيهي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، لا ت.

* ابن النديم، أبو الفرج محمد، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد، بيروت، دار المسيرة ١٩٨١م.

* ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني، **التقييد لمعرفة رواة السنن والأسانيد**، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

* ابن هداية الله الحسيني، أبو بكر، **طبقات الشافعية**، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق، الطبعة الأولى ١٣١٩هـ/ ١٩٧١م.

* ابن الوردي، زين الدين عمر بن الوردي، **التاريخ**، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

* ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، صنعاء، الطبعة الثانية، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع ١٩٨٥م.

* أبو عبيد البكري، **سمط اللآلئ**، تحقيق عبد العزيز الميمني، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م.

* أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، **سنن المصطفى**، تحقيق عزت الدّعاس وعادل السيد، بيروت، دار الحديث، لا ت.

* أبو العلاء المعري، **لزوم ما لا يلزم (اللزوميات)**، تحقيق إبراهيم الأعرابي، بيروت، مكتبة صادر، لا ت.

* أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، **كتاب الأغاني**، بيروت، مؤسسة جمّال للطباعة والنشر (مصورة عن نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر)، لا ت.

* أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.

* أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان، بيروت، دار المشرق ١٩٧٤م.

* الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، **طبقات الشافعية**، بيروت، دار الكتب العلمية، لات.

* الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مصر، مكتبة الخانجي ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

* الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل:

- **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دمشق، مكتبة دار البيان ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق عبد العزيز السيروان، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٠م.

- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر، فيسباون، الطبعة الثالثة، دار فرانتز شتايز ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

* الإيجي، عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتب، لات.

(ب)

* الباخرزي، أبو الحسين علي بن الحسين، **دمية القصر وعصرة أهل العصر**، حلب، طبعة محمد راغب الطباخ ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م.

* الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب.

- **إعجاز القرآن (بحاشية تفسير الجلالين)**، بيروت، دار الكتب العلمية، لات.

- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مصر، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٣٩٩هـ/ ١٩٥٠م.

- **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة، دار الفكر العربي ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

* البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، بيروت، دار إحياء التراث العربي لات. (مصورة عن طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م).

* البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر:
- **أصول الدين**، استانبول، مدرسة الإلهيات ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م.
- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، بيروت، دار الآفاق الجديدة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

* البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الكتاب العربي ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

* البغوي، أبو محمد محمد بن الحسين بن مسعود الفراء، **تفسير البغوي**، (معالم التنزيل)، تحقيق خالد عبد الرحمٰن العك ومروان سوار، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين.
- **إثبات القدر**، تحقيق محمد الزُّبيدي، بيروت، دار بيروت المحروسة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- **الأسماء والصفات**، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(ت)

* الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا ت.

(ج)

* الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين):
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مصر، مكتبة الخانجي ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
- **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، جامعة قطر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
- **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله النيبلي، بيروت، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- **الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، إدارة الشؤون الدينية ١٤١٠هـ.

- **رسالة في التقليد والاجتهاد**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، إدارة الشؤون الدينية ١٤١٣هـ.
- **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وآخرون، الإسكندرية، منشأة المعارف ١٩٦٥م.
- **الشامل في أصول الدين**، تحقيق هلموت كلوبفر، القاهرة دار العرب ١٩٦١م.
- **شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل**، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٤٨م.
- **العقيدة النظامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار ١٩٤٨م.
- **غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، إدارة الشؤون الدينية، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
- **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين، القاهرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي ١٩٧٩م.
- **لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة**، تحقيق فوقية حسين، القاهرة، المؤسسة العامة للتأليف والنشر ١٩٦٥م.
- **مغيث الخلق في اختيار الأحق**، القاهرة، المطبعة المصرية ١٩٣٤م.
- **الورقات في أصول الفقه**، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، بيروت، مكتبة التراث ١٩٧٧م.

(ح)

* الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت، دار الكتاب العربي، لا ت.
* الحسيني، صدر الدين أبو الحسن بن أبي الفوارس، **أخبار الدولة السلجوقية**، بيروت، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٤م.

(خ)

* الخطابي، أبو سليمان، أحمد بن محمد البستي، **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
* الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد، **السنة**، تحقيق عطية الزهراني، الرياض، دار الراية، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

* الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **تاريخ بغداد**، مصر، مكتبة الخانجي ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م.
* الخوانساري، ميرزا محمد باقر الموسوي، **روضات الجنات في أصول العلماء والسادات**، طهران (طبعة حجرية) ١٣٦٧هـ.

(د)

* الدارقطني، **الرؤية** (مخطوط)، مكتبة الأسكوريال رقم ١٤٤٥.
* الدارمي، عبد الله بن عبد الحميد:
- **رد الإمام الدارمي على المريسي العنيد** (ضمن مجموع عقائد السلف)، تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، الإسكندرية، منشأة المعارف ١٩٧١.
- **السنن**، تحقيق فواز زمرلي وخالد العلمي، القاهرة، دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
* الداودي، شمس الدين محمد بن علي، **طبقات المفسرين**، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(ذ)

* الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد:
- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤ ـ ١٩٩٨م.
- **تذكرة الحفاظ**، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٣٣هـ.
- **تلخيص المستدرك على الصحيحين**، بيروت، دار الكتاب العربي، لات. (بحاشية المستدرك للحاكم النيسابوري).
- **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨١م.
- **العبر في خبر من غبر**، تحقيق فؤاد سيد، وصلاح الدين المنجد، الكويت، لا ناشر ١٩٦٠ ـ ١٩٦٦م.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي البخاري، بيروت، دار المعرفة، لات.
* الرازي، فخر الدين محمد بن عمر:
- **الأربعين في أصول الدين**، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣هـ.
- **أساس التقديس**، تحقيق أحمد حجازي السّقا، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين**، تحقيق طه سعد، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق أحمد حجازي السّقا، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
ـ **معالم أصول الدين**، تحقيق طه سعد، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
* الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، لات.

(ز)

* الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة لات.
* الزوزني، أبو عبد الله، **شرح المعلقات السبع**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(س)

* سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**، حيدر آباد الدكن، مجلس دار المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
* السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، لات.
* السخاوي، محمد بن عبد الرحمٰن، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق محمد الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
* السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد التميمي، **الأنساب**، بيروت، دار الجنان ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
* السيوطي، جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر:
ـ **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت، دار الندوة الجديدة، لات، (مصورة عن الطبعة المصرية ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م).

- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، مصر، مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ.
- **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، لان، لات.
- **طبقات الحفاظ**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- **طبقات المفسرين**، بيروت، دار الكتب العلمية، لات.
- **لباب النقول في أسباب النزول**، صيدا، المكتبة العصرية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(ش)

* الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، **الشافي في الإمامة**، تحقيق عبد الزهراء الحسيني، طهران، مؤسسة الصادق، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.
* الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم:
- **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز الوكيل، بيروت، دار الفكر، لات.
- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفرد جيوم، بغداد، مكتبة المثنى، لات.
* الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي:
- **الإشارة إلى مذهب أهل الحق**، تحقيق محمد الزُّبيدي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩.
- **المعونة في الجدل**، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
* الصّريفيني، إبراهيم بن محمد، **المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور**، تحقيق محمد بن عبد العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
* الصفدي، خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، تحقيق مجموعة من الباحثين العرب والمستشرقين، فيسبادن، دار فرانز شتاينز ١٩٦٢ ـ ١٩٩٣م.

(ط)

* طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، تحقيق كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، لات.
* الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد، الموصل، الطبعة الثانية، دائرة الأوقاف والشؤون الدينية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
* الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، لات (مصورة عن طبعة بولاق بمصر، ١٣٣٠هـ).

* العبادي، أبو عاصم، **طبقات الفقهاء الشافعية**، تحقيق فيتشام، ليدن، مطبعة بريل ١٩٦٤.

(غ)

* العجلوني، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تحقيق أحمد الفلاس، حلب، مكتبة التراث الإسلامي، لات.
* الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد:
  - **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتاب العربي، لات.
  - **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصر، مكتبة الحسين، الطبعة الأولى، لات.

(ق)

* القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى البستي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
* القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، **بيروت**، دار الكتاب العربي، لات.
* القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، مصر، المطبعة الأميرية ١٣١٩هـ.

(ل)

* اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين**، تحقيق أحمد خان، الرياض، دار طيبة، لات.

(م)

* الماتريدي، أبو منصور، **التوحيد**، تحقيق فتح الله خليف، بيروت، دار المشرق ١٩٨٦م.
* مالك بن أنس، **الموطأ**، القاهرة، دار الريان للتراث ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
* الماوردي، القاضي أبو الحسن علي بن محمد:
  - **أدب الدنيا والدين**، بيروت، دار الكتب العلمية، لات.
  - **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م.

* المتولي، أبو سعد عبد الرحمٰن النيسابوري، **الغنية (المغني) في أصول الدين**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
* المروزي، محمد بن نصر، **تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق عبد الرحمٰن الفريوائي، المدينة المنورة، مكتبة الدار ١٤٠٦هـ.
* المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار معروف، بيروت، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
* مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
* المرزباني، محمد بن عمران، **الموشح**، تحقيق على البجاوي، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م.
* المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، بغداد، مكتبة المثنى، لات.
* المقدسي، مطهر بن طاهر، **البدء والتاريخ**، نشر كلمان هوار، باريس ١٨٩٩م - ١٩١٩م.
* المكي الحسني، تقي الدين، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تحقيق فؤاد سيد، ومحمد الطناحي، القاهرة ١٩٦٩م.

(ن)

* النسائي، أبو عبد الرحمٰن، **سنن النسائي** (بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي)، بيروت، دار الكتاب العربي، لات.
* النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد:
- **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق كلود سلامة، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ١٩٩٣م.
- **التمهيد في أصول الدين**، تحقيق عبد الحي قابيل، مصر، دار الثقافة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
* النووي، محيي الدين، **شرح النووي على صحيح مسلم**، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
* النيسابوري، أبو رشيد، **ديوان الأصول**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩م.

(هـ)

* الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان، **كشف المحجوب**، ترجمة ودراسة إسعاد قنديل، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٠م.
* الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن أحمد:
- **المجموع في المحيط بالتكليف**، باعتناء جين يوسف اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٩٨٦م.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق مجموعة من الباحثين المصريين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٥م.
- **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم شمران، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
* الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

(و)

* الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، **أسباب النزول**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(ي)

* اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في حوادث الزمان**، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٢٨هـ.
* ياقوت الحموي:
- **معجم الأدباء**، مصر، دار المأمون، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
- **معجم البلدان**، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٦م.

ثانياً: المراجع

* أبو ريان، محمد، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٦م.

* أبو زهرة، محمد:

- **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٨٩م.
- **خاتم النبيين**، صيدا، المكتبة العصرية. لات.

* صبحي، أحمد محمود، **في علم الكلام**، بيروت، دار النهضة العربية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

* أمين، أحمد:

- **ظهر الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، لات.
- **فجر الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، لات.

* باتون، ولتر ملفيل، **أحمد بن حنبل والمحنة**، ترجمة وتعليق عبد العزيز عبد الحق، مصر دار الهلال، لات.

* بدوي، عبد الرحمٰن، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

* بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه فارس، ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٤٨م.

* البغدادي، إسماعيل، **هدية العارفين**، بغداد، مكتبة المثنى، لات، (مصورة عن طبعة استانبول ١٩٥٢م).

* حسن، حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة ١٩٦٤م.

* حسين، فوقية، **الجويني إمام الحرمين**، مصر، المؤسسة المصرية العامة (سلسلة أعلام العرب) ١٩٦٥م.

* الخضري، محمد:

- **تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية**، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، لات.
- **تاريخ التشريع الإسلامي**، مصر، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٠.

* جار الله، زهدي، **المعتزلة**، بيروت، دار الينابيع، الطبعة الخامسة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

* **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، القاهرة، لان، لات.
* دونلدسن، دوايت. م، **عقيدة الشيعة**، مصر، مكتبة الخانجي، لات.
* دي بورت، ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الوهاب، أبو ريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
* الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، مصر، دار الكتب الحديثة، لات.
* الزبيدي، محمد، **إشكاليات الجبر والاختيار عند الأشاعرة**، دراسة في نظرية الكسب الأشعرية (قيد الطبع).
* السباعي، مصطفى، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
* سيد، فؤاد، **فهرس المخطوطات المصورة**، القاهرة، معهد إحياء المخطوطات العربية ١٩٥٤.
* الصالح، صبحي، **علوم الحديث ومصطلحه**، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة عشرة ١٣٧٨هـ/ ١٩٨١م.
* العلوي، سعيد بن سعيد، **الخطاب الأشعري**، بيروت، دار المنتخب العربي ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
* العتر، نور الدين، **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
* غرابة، حمودة، **الأشعري**، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
* فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كمال اليازجي، بيروت، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٩م.
* كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، دار عويدات، لا ت.
* متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة ١٣٨٧هـ.
* محمود، عبد القادر، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، مصر، دار الفكر العربي، لا ت.
* مختار، سهير، **التجسيم عند المسلمين**، مذهب الكرّامية، مصر، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧١م.
* المذاري، إبرهيم بن مصطفى الحلبي، **اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد**، مصر، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

* مشكور، محمد جواد، **موسوعة الفرق الإسلامية**، بيروت، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
* موسى، جلال، **نشأة الأشعرية وتطورها**، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م.
* النبهان، فاروق، **المدخل للتشريع الإسلامي**، بيروت، دار القلم ١٩٨١م.
* النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مصر، دار المعارف ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.





فهارس الكتاب

- فهرست الآيات القرآنية الكريمة.
- فهرست الأحاديث النبوية الشريفة.
- فهرست الأشعار.
- فهرست الأعلام.
- فهرست الفرق والمذاهب والدول.
- فهرست الأماكن والبلدان والمدن.
- فهرست الكتب الواردة في الكتاب.

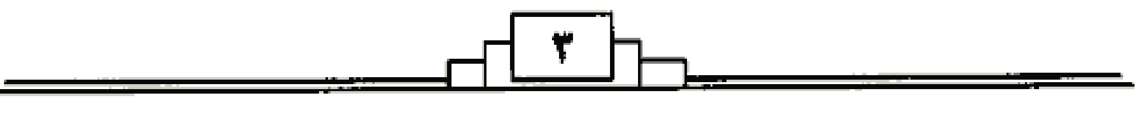

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١

فهرست الآيات القرآنية

٢

فهرست الأحاديث الشريفة



فهرست الأشعار

٤

فهرست الأعلام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)



5

فهرست الفرق والمذاهب والدول والجماعات

فهرست الأماكن والبلدان والمدن

٧

فهرست الكتب الواردة في المتن

فهرست المحتوى

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



رقم: 416 - 03

الصفحة الأولى من المخطوط



الصفحة الثانية من المخطوط

الصفحة الأخيرة من المخطوط


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی